This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.
+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.
+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.
+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

A propos de ce livre

Ceci est une copie numérique d'un ouvrage conservé depuis des générations dans les rayonnages d'une bibliothèque avant d'être numérisé avec précaution par Google dans le cadre d'un projet visant à permettre aux internautes de découvrir l'ensemble du patrimoine littéraire mondial en ligne.

Ce livre étant relativement ancien, il n'est plus protégé par la loi sur les droits d'auteur et appartient à présent au domaine public. L'expression "appartenir au domaine public" signifie que le livre en question n'a jamais été soumis aux droits d'auteur ou que ses droits légaux sont arrivés à expiration. Les conditions requises pour qu'un livre tombe dans le domaine public peuvent varier d'un pays à l'autre. Les livres libres de droit sont autant de liens avec le passé. Ils sont les témoins de la richesse de notre histoire, de notre patrimoine culturel et de la connaissance humaine et sont trop souvent difficilement accessibles au public.

Les notes de bas de page et autres annotations en marge du texte présentes dans le volume original sont reprises dans ce fichier, comme un souvenir du long chemin parcouru par l'ouvrage depuis la maison d'édition en passant par la bibliothèque pour finalement se retrouver entre vos mains.

Consignes d'utilisation

Google est fier de travailler en partenariat avec des bibliothèques à la numérisation des ouvrages appartenant au domaine public et de les rendre ainsi accessibles à tous. Ces livres sont en effet la propriété de tous et de toutes et nous sommes tout simplement les gardiens de ce patrimoine. Il s'agit toutefois d'un projet coûteux. Par conséquent et en vue de poursuivre la diffusion de ces ressources inépuisables, nous avons pris les dispositions nécessaires afin de prévenir les éventuels abus auxquels pourraient se livrer des sites marchands tiers, notamment en instaurant des contraintes techniques relatives aux requêtes automatisées.

Nous vous demandons également de:

+ *Ne pas utiliser les fichiers à des fins commerciales* Nous avons conçu le programme Google Recherche de Livres à l'usage des particuliers. Nous vous demandons donc d'utiliser uniquement ces fichiers à des fins personnelles. Ils ne sauraient en effet être employés dans un quelconque but commercial.

+ *Ne pas procéder à des requêtes automatisées* N'envoyez aucune requête automatisée quelle qu'elle soit au système Google. Si vous effectuez des recherches concernant les logiciels de traduction, la reconnaissance optique de caractères ou tout autre domaine nécessitant de disposer d'importantes quantités de texte, n'hésitez pas à nous contacter. Nous encourageons pour la réalisation de ce type de travaux l'utilisation des ouvrages et documents appartenant au domaine public et serions heureux de vous être utile.

+ *Ne pas supprimer l'attribution* Le filigrane Google contenu dans chaque fichier est indispensable pour informer les internautes de notre projet et leur permettre d'accéder à davantage de documents par l'intermédiaire du Programme Google Recherche de Livres. Ne le supprimez en aucun cas.

+ *Rester dans la légalité* Quelle que soit l'utilisation que vous comptez faire des fichiers, n'oubliez pas qu'il est de votre responsabilité de veiller à respecter la loi. Si un ouvrage appartient au domaine public américain, n'en déduisez pas pour autant qu'il en va de même dans les autres pays. La durée légale des droits d'auteur d'un livre varie d'un pays à l'autre. Nous ne sommes donc pas en mesure de répertorier les ouvrages dont l'utilisation est autorisée et ceux dont elle ne l'est pas. Ne croyez pas que le simple fait d'afficher un livre sur Google Recherche de Livres signifie que celui-ci peut être utilisé de quelque façon que ce soit dans le monde entier. La condamnation à laquelle vous vous exposeriez en cas de violation des droits d'auteur peut être sévère.

À propos du service Google Recherche de Livres

En favorisant la recherche et l'accès à un nombre croissant de livres disponibles dans de nombreuses langues, dont le français, Google souhaite contribuer à promouvoir la diversité culturelle grâce à Google Recherche de Livres. En effet, le Programme Google Recherche de Livres permet aux internautes de découvrir le patrimoine littéraire mondial, tout en aidant les auteurs et les éditeurs à élargir leur public. Vous pouvez effectuer des recherches en ligne dans le texte intégral de cet ouvrage à l'adresse `http://books.google.com`

LA CRITIQUE

DES

TRADITIONS RELIGIEUSES

CHEZ LES GRECS

DES ORIGINES AU TEMPS DE PLUTARQUE

PAR

PAUL DECHARME

PROFESSEUR A L'UNIVERSITÉ DE LYON

PARIS

ALPHONSE PICARD ET FILS, ÉDITEURS

82, RUE BONAPARTE, 82

1904

LA CRITIQUE

DES

TRADITIONS RELIGIEUSES

CHEZ LES GRECS

MACON, PROTAT FRÈRES, IMPRIMEURS

LA CRITIQUE

DES

TRADITIONS RELIGIEUSES

CHEZ LES GRECS

DES ORIGINES AU TEMPS DE PLUTARQUE

PAR

PAUL DECHARME

PROFESSEUR A L'UNIVERSITÉ DE PARIS

PARIS

ALPHONSE PICARD ET FILS, ÉDITEURS

82, RUE BONAPARTE, 82

1904

BL 51
L4

GATHER
T

A MA FEMME

A MES FILS

CE LIVRE EST DÉDIÉ

168054

LIBRARY OF THE UNIVERSITY OF CALIFORNIA

AVANT-PROPOS

I

On a essayé de rechercher ici ce que les Grecs ont pensé de leur religion et des traditions qui s'y rapportaient. L'histoire des dieux, telle que les poètes l'ont contée, est-elle vraie? Les dieux s'intéressent-ils à l'humanité? Les dieux existent-ils? Telles sont les trois questions principales que s'est successivement posées, en Grèce, la curiosité des esprits réfléchis.

De ces doutes le premier, qui est le plus ancien, était sans contredit le moins grave; il semblait même ne porter nulle atteinte à la religion. Toucher aujourd'hui à une seule pierre de l'édifice sacré, c'est paraître en ébranler les fondements et se faire suspecter d'en vouloir la ruine. Les Grecs eurent un autre sentiment. Ils ne crurent point que les dieux eux-mêmes eussent été les auteurs de leur théologie, où ils virent seulement l'œuvre des poètes. « C'est Homère et Hésiode, dit Hérodote (II, 53), qui ont fait la théogonie des Grecs, qui ont donné aux divinités leurs noms, qui ont décrit leurs formes. » Critiquer les fables sacrées, entreprendre d'en démontrer l'invraisemblance ou la fausseté, c'était donc, en réalité, s'en prendre aux poètes d'autrefois; ce n'était pas attaquer les dieux. Tout au contraire, on pen-

sait faire à leur égard montre de respect, en les vengeant des outrages que certaines imaginations téméraires leur avaient jadis infligés.

Ces fables, en effet, ne donnaient-elles pas souvent d'eux une idée vraiment choquante? Quelques-unes sont monstrueuses : Ouranos mutilé par son fils Cronos, Cronos avalant ses propres enfants et les vomissant ensuite, Dèmèter dévorant à belles dents l'épaule du jeune Pélops, égorgé par son père Tantale et rôti pour le régal des Immortels, que d'absurdes horreurs ! D'autres légendes, moins répugnantes, étaient immorales. Les membres de la famille olympienne ne donnent pas tous, il est vrai, de mauvais exemples. Parmi les déesses, s'il en est une, Aphrodite, dont la conduite n'est pas à l'abri de tout reproche, les autres, comme Hèra, type de l'épouse fidèle, non moins chaste qu'acariâtre, comme Athèna, Artémis, Hestia, vierges immaculées, sont des modèles de pure vertu. Mais les dieux mâles abusent, en vérité, de leur infinie puissance. Jupiter profite de ce qu'il est « le maître des hommes » comme celui des dieux, pour prendre avec les filles et les femmes des hommes les plus audacieuses libertés : on peut à peine compter les caprices et les adultères de ce roi du monde. Poséidon, son frère, n'a pas moins d'exubérance dans ses passions, et les mœurs d'Hermès et d'Apollon ne sont guère plus édifiantes que celles de leur père. Il semble que la loi morale, invention de l'humanité, n'ait de valeur que pour la terre, et qu'elle n'enchaîne pas le ciel.

Quelle impression de pareilles fables pouvaient-elles produire sur l'esprit de la jeunesse? Dans les écoles grecques,

les maîtres, nous le savons, faisaient lire et apprendre à leurs élèves des passages poétiques d'un caractère noble et pleins de beaux exemples de conduite. Un jour arrivait cependant où le jeune homme grandissant échappait à la tutelle salutaire des morceaux choisis, et où, lisant tout, tout Homère et tout Hésiode, il rencontrait sur sa route des récits faits pour alarmer sa conscience morale. A l'âge où la réflexion s'éveillait en lui, que pouvait-il bien penser des dieux? Les éphèbes des dialogues de Platon ne nous ont fait aucune confidence à ce sujet; mais le sentiment des hommes mûrs, des plus distingués du moins d'entre eux, est mieux connu.

L'attitude des Grecs à l'égard des mythes n'a pas dépendu seulement du degré d'instruction et de pénétration, mais encore du tempérament particulier, de chacun. Les uns, prudents par nature, dont le bon sens se refuse à admettre que tout soit vrai dans ce qu'on dit des dieux, mais qui craignent peut-être qu'à y regarder de trop près ils ne soient amenés à cette découverte troublante que tout y est faux, et qu'ainsi l'excès de curiosité ait mis en péril la piété, se tiennent dans une respectueuse réserve, évitant de parler, ou ne parlant qu'à mots couverts et sous forme d'allusions, de sujets qui les embarrassent. D'autres, moins timorés, n'hésitent pas à modifier à leur gré les récits qui leur semblent indécents ou compromettants pour les divinités; même ils osent leur en substituer parfois de tout différents. Ces hardis correcteurs de la mythologie populaire, ce sont des poètes, persuadés que les chanteurs d'autrefois ont donné aux mythes leur forme, et qui revendiquent le même droit pour la poésie nouvelle.

Il en est qui, animés d'un autre sentiment, ne voulant rien changer ni rien détruire, mais cherchant entre les traditions religieuses et les exigences de la raison ces compromis et ces conciliations qui, à toutes les époques, ont été le rêve fugitif de quelques grands esprits, conçurent cette séduisante hypothèse que les légendes divines ne veulent pas dire en réalité ce qu'elles disent en apparence, et que, sous leur signification extérieure, se cache un sens intérieur, qui est le seul vrai : il suffisait de le découvrir pour qu'aussitôt la mythologie changeât d'aspect et qu'elle parût pleine d'utiles enseignements. Dès lors, un domaine aussi attrayant qu'illimité s'ouvrait à la conjecture. Nous suivrons ces égarements de la pensée grecque, lancée tour à tour sur des pistes différentes à la chasse de l'introuvable. Indiquons seulement, pour l'instant, que les interprètes de la mythologie, au ve siècle en particulier, se divisent en plusieurs groupes.

A leur tête sont les étymologistes : gens passionnés, qui courent ardemment à la recherche de la signification des noms divins, convaincus que ces noms ne sont pas nés au hasard, qu'ils ont été créés avec intention, qu'un sens précis leur fut primitivement attaché, et qu'en conséquence deviner cette intention et pénétrer ce sens, ce sera voir clair dans la nature de chaque divinité. Esprits ingénieux et subtils, qui veulent que certains mythes bizarres, comme celui de Bacchus cousu dans la cuisse de Jupiter, soient éclos d'une méprise ou d'un jeu de mots, peu s'en faut qu'ils n'aient formulé l'axiome célèbre : « la mythologie est une maladie du langage » ; et ces sophistes, ou ces interlocuteurs du *Cratyle*, sont vraiment les premiers ancêtres de Max

Müller qui, plus habile et infiniment plus savant, n'aurait pu cependant renier toute parenté avec eux.

A côté des étymologistes se rangent les interprètes d'Homère, hommes fort honnêtes et inspirés de sentiments excellents, qui prennent plaisir à penser que le poète n'a jadis chanté qu'en vue de l'édification de la jeunesse future, et que, s'il se rencontre chez lui quelque récit inquiétant pour la morale, c'est qu'à ce moment il a voulu envelopper sa pensée d'un voile : écartons ce voile, disent-ils, et aussitôt nous verrons rayonner en tout sens, dans les poèmes homériques, le pur éclat de la vertu.

Moins naïfs sont les philosophes. Mais comme, depuis Thalès, leur regard n'a cessé de se fixer sur le monde physique, dont ils s'évertuent à expliquer les origines et à découvrir les lois, ils en viennent à imaginer que l'histoire des unions et des querelles des dieux pourrait bien n'être autre chose que celle des combinaisons et des conflits des éléments au sein de la nature : idée féconde qui séduira les meilleurs esprits, passionnera toute l'école stoïcienne, traversera obscurément le moyen âge, pour reparaître au XVIe siècle et pour s'épanouir dans le nôtre. Mais, tandis que les mythologues contemporains, divisés sur les méthodes d'interprétation, s'accordent cependant la plupart en cette idée générale que les légendes divines, nées de l'impression produite sur des âmes simples par les grands phénomènes naturels, ont dû se former lentement et d'une façon inconsciente dans l'imagination populaire, ceux d'entre les Grecs qui donnaient de la mythologie des « raisons physiques », prétendaient, au contraire, que ces mêmes légendes recouvraient, sous leur brillante enveloppe, une

science sévère de la nature, qu'elles étaient le fruit de réflexions profondes, et avaient été jadis inventées par de très savants hommes, dont un peu de clairvoyance suffisait à discerner la pensée à travers les nuages d'or où elle avait voulu se cacher. Si donc certains philosophes grecs étaient arrivés, sur ce point, au même résultat général que nous, ils avaient suivi, pour y aboutir, une tout autre voie, et leur manière d'expliquer les faits mythologiques n'était nullement la nôtre.

D'autres enfin, dédaignant d'interpréter ce qu'ils tiennent pour de simples fantaisies de poètes, s'affligent de voir leurs contemporains ajouter foi à des extravagances qui donnent des dieux une idée grossière. Ils s'armeront donc de toutes les forces du raisonnement pour chasser des esprits ces vains fantômes et pour installer à leur place de nobles images de la divinité. Ces tentatives de réforme religieuse, souvent renouvelées par les philosophes, sont d'un haut intérêt. Nous les étudierons successivement dans les doctrines de Platon, d'Aristote, d'Épicure, chez les Pythagoriciens et chez Plutarque.

II

Quelle influence la critique des traditions mythologiques a-t-elle exercée sur les croyances? Les interprètes des fables sacrées se défendent, non sans raison pour la plupart, d'être des athées. Comment cependant leurs recherches eussent-elles été absolument inoffensives pour la religion? Réfléchir sur les mythes, les regarder de près, déclarer les uns

inacceptables, corriger les autres, ou prétendre que ces histoires ne signifient en aucune façon ce que croit le vulgaire, n'était-ce pas incliner les esprits cultivés à des habitudes de scepticisme dont les dieux eux-mêmes devaient avoir bientôt à souffrir? Peut-être est-ce une des raisons qui ont fait que, dès le ve siècle, l'impiété commence à lever la tête.

Elle eut bientôt toutes les audaces. Ironique ou raisonneuse, elle tourna en dérision les rites des Mystères, prétendit expliquer la naissance des religions, nia la Providence, déclara que ce n'est pas la divinité qui a créé l'homme, mais l'homme dont l'imagination a créé la divinité. Cependant nier les dieux ou les insulter n'allait pas sans danger. Il y eut, à Athènes, plusieurs autres procès d'impiété que celui de Socrate. Comme, en effet, l'on était généralement convaincu que les dieux ont l'œil ouvert sur les affaires humaines, qu'ils s'y intéressent et y interviennent quelquefois, qu'ils peuvent donc, s'ils le veulent, faire du mal aux cités et aux individus, ne fallait-il pas éviter à tout prix de les irriter en les offensant, et les magistrats n'étaient-ils pas tenus de prévenir, par la menace ou par l'exécution d'un châtiment, les effets des colères célestes? Ces impies, ces athées, si dangereux pour le pays dont ils foulaient le sol, méritaient que la justice humaine n'attendît pas, pour les frapper, les éclats soudains et redoutables pour tous de la justice divine. Le bannissement, la mort même n'était pas trop pour leurs forfaits.

Nous aurons donc à exposer l'histoire de l'impiété grecque et des procès qui s'y rattachent : comment séparer cette histoire de la critique des traditions?

L'étude d'ensemble que nous avons entreprise s'arrête, on le remarquera, à une époque où la Grèce n'est pas encore ouverte au christianisme. La polémique des apologistes contre les derniers défenseurs de l'hellénisme reste en dehors du cadre de notre travail.

Vaudrémont, septembre 1904.

LIBRARY OF THE UNIVERSITY OF CALIFORNIA

LA CRITIQUE
DES
TRADITIONS RELIGIEUSES
CHEZ LES GRECS
DES ORIGINES AU TEMPS DE PLUTARQUE

LIVRE PREMIER
LA CRITIQUE RELIGIEUSE ET L'IMPIÉTÉ DES ORIGINES A SOCRATE

CHAPITRE PREMIER
LES THÉOGONIES

I

La *Théogonie* attribuée à Hésiode. Son indépendance de la tradition homérique. — Ses sources ? — Analyse des éléments cosmogoniques. — Part de la réflexion du poète. Les abstractions personnifiées. Les attributs du dieu suprême. Nouveautés diverses. — Dans quelle mesure l'auteur de la *Théogonie* est-il philosophe?

On chercherait vainement dans l'*Iliade* et dans l'*Odyssée* les premières traces du scepticisme grec à l'égard des fables des dieux. C'est avec une foi entière en la réalité des événements mythiques que les poètes chantent les légendes du passé héroïque et celles du passé divin ; c'est en toute simplicité d'âme aussi que les auditeurs de l'épopée écoutent les récits merveilleux de leurs aèdes, récits dont l'intérêt très vif ne

laisse dans leur esprit aucune place à la critique. Ces histoires, si souvent extraordinaires, qui leur sont contées au sujet des divinités, sont-elles vraies, sont-elles fausses ? Ils ne se soucient point de le savoir. Elles les enchantent; cela leur suffit.

Un jour vint cependant où les poèmes homériques, en continuant de charmer les imaginations, parurent ne pas donner satisfaction aux curiosités naissantes de la réflexion. Les dieux, par exemple, y sont souvent représentés habitant l'Olympe en société, sous la présidence et la royale suprématie de Zeus. Mais, pas plus que les autres dieux ses frères ou ses enfants, Zeus n'a existé de toute éternité : il est né dans le temps, et il a eu un père, Cronos. Qu'est-ce que Cronos ? Vaincu avec les Titans, emprisonné désormais dans le Tartare, il a régné jadis sur le monde. Mais comment a-t-il régné, et quelle est l'origine de ce prédécesseur de Zeus ? Le poète nous apprend bien, en passant, que les dieux descendent d'un premier couple : Okéanos « le générateur », et Tèthys, « la mère »[1]. Mais, avant ce premier couple, n'y avait-il donc rien ? Le monde fut-il toujours tel que le voient les yeux de l'homme ? N'a-t-il subi aucune transformation, passé par aucune révolution ? Quelle a été sa genèse, lente ou rapide, calme ou violente ? C'est à ces questions qu'essayèrent de répondre les diverses Théogonies, qui furent aussi des Cosmogonies, qui voulurent expliquer l'univers en même temps que les dieux.

Celle qui porte le nom d'Hésiode, la seule de son espèce qui nous ait été entièrement conservée, œuvre sans auteur connu et sans date, dont le texte a été remanié ou interpolé en maint endroit, est livrée depuis longtemps aux disputes sans fin des philologues. Nous n'avons pas à prendre parti dans cette querelle. Que la *Théogonie* hésiodique soit une, ou non, en sa composition, qu'elle porte la marque d'un ou de plusieurs auteurs, ou encore que la forme sous laquelle elle nous a été transmise soit due à un rédacteur, à un simple arrangeur, l'en-

1. *Iliade*, XIV, 201; 246.

semble de ses diverses parties, quelle que soit d'ailleurs la provenance de chacune d'elles, n'en atteste pas moins une préoccupation qui est pour nous du plus haut intérêt. Recueillir et grouper les traditions religieuses éparses, les classer, les fixer dans ce qu'elles avaient de flottant, concilier leurs contradictions, lier leurs incohérences, les coordonner enfin et les organiser en un tout, qui pût contenter le goût naturel des Grecs pour l'ordre et pour l'harmonie, n'était-ce pas là un travail de véritable critique ?

Parmi les problèmes multiples que cet ouvrage offre à notre curiosité, aucun n'est plus délicat que celui des sources dont il dérive. Le poète qui l'a composé ou rédigé connaissait-il l'histoire des dieux seulement par l'*Iliade* et par l'*Odyssée ?* Assurément non, puisque chez lui les généalogies divines ne sont pas toujours celles d'Homère, dont elles diffèrent même sur des points capitaux. Si, pour citer quelques exemples, Zeus, dans la *Théogonie*, est considéré comme le plus jeune des fils de Cronos, au lieu d'en être l'aîné, si Hèphaestos n'a pas Zeus pour père, mais a été enfanté par Hèra toute seule, si Océan, le premier père, n'est plus que l'un des Titans nés de l'union de la Terre et du Ciel [1], il faut en conclure que le poète a voulu, de propos délibéré, s'écarter en cela de la tradition homérique. Ou bien donc il invente, dans une intention déterminée, ces généalogies nouvelles et singulières, ou bien il va les chercher ailleurs que chez Homère ; et, dans ce cas, est-il possible de deviner où il a puisé ?

La *Théogonie*, disait Bergk [2], doit beaucoup à la poésie hiératique, à ces hymnes primitifs qui étaient chantés dans les sanctuaires, ou devant les images des dieux. De ces hymnes, que

1. Et encore : Aphrodite, fille de Zeus et de Dionè chez Homère, naît, chez Hésiode, de l'écume amassée autour des dépouilles d'Ouranos, tandis que Dionè se confond dans le groupe des Océanides. — Pour les autres détails, voir Schömann, *Opusc. acad.*, II, *Comparatio theogoniæ hesiodeæ cum homerica*, p. 25-60.

2. *Griech. Liter.*, I, p. 992.

savons-nous? En admettant qu'ils aient été avant tout des in cations, des litanies où se pressaient les noms et les épithè divines, s'ensuit-il que ces énumérations dont on suppose qu' étaient remplis [1], aient eu le caractère de l'œuvre hésiodiq c'est-à-dire un caractère généalogique? Ces hymnes pouvai célébrer tour à tour tel ou tel dieu, Apollon ou Athèna, exal ses vertus spéciales, glorifier sa puissance particulière, sans r tacher nécessairement ce dieu à l'ensemble de la grande fami céleste, et sans remonter, à propos de lui, aux origines mê des êtres. En Perse, raconte Hérodote [2], un mage assiste chaque sacrifice où il chante une poésie théogonique. Doit-conclure de là qu'il en fut de même autrefois en Grèce, quand la religion ni les rites traditionnels des sacrifices ne se resse blaient dans les deux pays? La poésie des hymnes primiti évanouie pour nous, n'est plus, à l'horizon de l'histoire lit raire de la Grèce, qu'une nuée vague, presque imperceptib N'ayons pas l'imprudence de vouloir expliquer une chose qu' connaît mal par une autre qu'on ne connaît pas du tout.

Il est plus légitime de chercher à découvrir dans la *Théogo* les traces de religions étrangères. A-t-on d'abord suffisamme remarqué la place que, dans ces généalogies divines, tiennent monstres? Êtres énormes, comme cette fille de Pontos, Kè dont le nom seul indique la nature, sorte de divinité-poiss analogue à celles de la Babylonie, mère féconde d'étran enfants; êtres difformes, dont le corps présente un extraor naire assemblage de la nature humaine et de l'animalité, com Échidna qui est moitié femme, moitié serpent, comme Typhoe enfant de la Terre, que le poète de l'*Iliade* [3] connaît, pour av vécu sur les côtes d'Asie, mais qu'il ne décrit pas; animaux d' fantastique effrayant, comme Cerbère aux cinquante têt comme la Chimère, qui est tout ensemble lionne, chèvre et d gon; géants aux cents bras, comme Kottos, Briareus, et Gyè

1. A. et M. Croiset, *Littérature grecque*, 1re édit., I, p. 77.
2. I, 132.
3. II, 781.

tous ces êtres immenses ou hideux, objets d'épouvante, sont de race divine, et dans leurs veines grossières coule le sang des grands parents de l'univers. Il semble que, depuis Homère, la conception du monde des dieux se soit assombrie, que l'esprit grec ait commencé à se laisser hanter par les noirs cauchemars de l'imagination asiatique.

Le poète trouvait sans doute autour de lui, dans le courant des superstitions populaires, ces fables surprenantes dont l'origine exotique n'est pas douteuse. Il a donc pu les insérer dans son œuvre, simplement avec la volonté de ne négliger aucune des croyances qui étaient en vigueur de son temps, sans en connaître du reste la véritable provenance, mêlées qu'elles étaient déjà peut-être au flot toujours montant de la tradition. Lui prêter sur ce point une intention déterminée serait donc téméraire.

Faut-il d'autre part croire entendre chez lui, à certains moments, un écho lointain de la Bible hébraïque ? On l'a soutenu, en signalant entre le récit de Moïse et celui de la *Théogonie* des rapports, qui ne peuvent être, dit-on, absolument fortuits [1]. Et, en vérité, l'on ne saurait disconvenir que les révoltes successives de Cronos contre Ouranos, de Zeus contre Cronos, des Titans contre Zeus, ne sont pas sans quelque analogie avec la rebellion de Satan et de son armée, et que l'Enfer qui reçoit les anges déchus rappelle le Tartare où sont précipités, après la lutte, les ennemis des maîtres du ciel. Bien que des traditions du même genre se rencontrent dans d'autres mythologies encore, qui n'ont rien de sémitique, il n'est donc pas impossible que, par l'intermédiaire des colons venus de Tyr et de Sidon, quelques souvenirs confus de la Bible aient été conservés même en Grèce. Mais l'hypothèse ne saurait être poussée plus loin. Comment croire que le livre de Moïse ait inspiré la cosmogonie hésiodique ? Dans les deux textes sans doute il est question d'un état confus qui a précédé le développement primaire des choses : le

1. Opinion défendue en particulier par Paley, p. xx de la Préface de son édition d'Hésiode.

« Chaos » grec, dans le sens attribué vulgairement à ce mot, peut faire penser à « l'abîme » biblique ; mais cet « abîme » semble contenir et la matière terrestre et la masse des eaux, sur laquelle flotte déjà « le souffle de Dieu », tandis que le contenu du Chaos est indéterminé. Les deux modes de création sont d'ailleurs tout différents. Chez Moïse, un simple mot de commandement, bref et pressant, suffit à évoquer du néant la vie, et toutes ses formes. Dieu dit : « que la lumière soit », et la lumière fut. Et, c'est à l'appel renouvelé de cette voix divine que, successivement, tous les êtres et toutes les choses naîtront [1]. Rien de pareil dans le poème grec, où non seulement il n'y a point de dieu créateur, mais où l'on ne voit même pas apparaître de démiurge. La Genèse ne saurait donc être considérée comme la source de la partie cosmogonique de la *Théogonie*.

L'auteur de cet ouvrage, ou, si l'on préfère, le poète qui en a composé les parties les plus anciennes, est, à n'en pas douter, comme le véritable Hésiode dont il se dit le disciple, Béotien. Or, s'il est un fait que l'on ne conteste plus, c'est la présence en Béotie, à une époque ancienne, d'établissements phéniciens. Installés au cœur même du pays, insensiblement mêlés aux indigènes, les descendants des compagnons de Cadmos ne tinrent pas sans doute longtemps cachées leurs traditions religieuses ; et, à l'époque où la *Théogonie* fut écrite, les gens de Thèbes ou d'Orchomène, de Thespies même ou d'Ascra, avaient pu déjà entendre les histoires que racontaient au sujet des dieux ces étrangers venus de l'Orient. La nouveauté même de pareilles fables les rendait séduisantes pour les poètes de Béotie, qui s'en emparèrent. Philon de Byblos avait raison de dire plus tard que les récits théogoniques, que les Gigantomachies et les Titanomachies, que le mythe de l'émasculation d'Ouranos ont été empruntés aux Phéniciens par Hésiode et par les poètes cycliques [2]. A ces exemples il eût pu ajouter et

1. Cf. H. Flach, *System d. hesiod. Kosmog.*, p. 4-5.
2. C. Müller, *Fragm. Hist. gr.*, III, p. 570, col. 1.

Cronos dévorant ses propres enfants, et Aphrodite naissant de l'écume marine amassée autour des débris de la virilité d'Ouranos, et la fable d'Atlas, et celle des Hespérides; et encore les aventures de Persée, et celles d'Hèraclès. L'auteur de la *Théogonie*, qui met ces fables en œuvre, ou qui simplement les mentionne, connaissait-il les livres sacrés des Phéniciens ? Rien ne le démontre. Mais on ne risque guère de se tromper en affirmant que tout ce qui chez lui n'a pas la couleur grecque, provient, directement ou indirectement, de cette source.

Le poète avait-il conscience de ces emprunts ? S'il en avait conscience, est-ce au hasard, sans réflexion et sans but, et pour le seul plaisir de communiquer au public grec de curieux récits, qu'il faisait entrer dans la composition de son livre les traditions d'une race et d'une religion étrangères ? Ou bien, en agissant ainsi, avait-il au contraire une intention ? Ici se pose pour nous la difficile question des *tendances* de la *Théogonie*.

Il en est peu où les opinions soient plus divergentes. Plutarque rangeait Hésiode, à côté de Thalès, dans le groupe des plus anciens philosophes [1]. Parmi les critiques modernes de la *Théogonie*, l'un des plus pénétrants, Hans Flach, incline à penser comme Plutarque. Il lui semble que ce poème est l'œuvre essentiellement « individuelle » d'un homme qui s'est servi des matériaux de la foi populaire qu'il avait sous la main pour en dégager des principes et en faire saillir des idées. Hésiode — appelons ainsi commodément l'auteur inconnu de la *Théogonie* — est à ses yeux non seulement un esprit réfléchi, mais un penseur, qui compose une œuvre systématique [2]. Écoutons d'autre part Otto Gruppe [3], il nous dira qu'Hésiode ne fait autre chose que de reproduire la tradition, où il introduit seulement une certaine cohésion, et que ce serait peine perdue de chercher chez lui quelque profondeur de pensée. Entre ces affirmations extrêmes

1. *Oracles de la Pythie*, 18, p. 402 f.
2. *System d. hesiod. Kosmog.*, p. 4 ; 8.
3. *Griech. Kulte u. Mythen...*, p. 570-72. Cf. Campbell, *Religion in greek literature*, p. 105.

se tiennent les opinions moyennes : celle d'E. Zeller qui, sans vouloir qu'Hésiode ait été proprement un philosophe, lui donne cependant une place dans son *Histoire de la Philosophie grecque* [1], pour avoir appelé l'attention sur les premiers problèmes qui allaient occuper la science ; plus récemment, celle de M. Maurice Croiset, à qui les généalogies de la *Théogonie* révèlent une « philosophie latente », mais qui, préoccupé de la mesure à garder dans cette délicate question, déclare qu'il est aussi inexact de dire qu'Hésiode est tout à fait philosophe, que de soutenir qu'il ne l'est pas du tout [2].

L'examen de certaines parties de la *Théogonie*, et de ses détails les plus significatifs, nous permettra peut-être de nous faire à notre tour une opinion sur ce sujet controversé.

Il est d'abord un mérite qu'on ne saurait contester au poète : c'est l'esprit de réflexion. Que cet esprit soit chez lui une exception individuelle, ou qu'il faille l'attribuer pour une part au sérieux naturel de la race béotienne, peu nous importe : pour tout lecteur attentif, la *Théogonie* n'est point une œuvre purement imaginative ; c'est une œuvre réfléchie. Parmi la masse des traditions religieuses qui circulaient en Grèce, son auteur a voulu faire un choix ; or, tout choix implique un jugement ou une série de jugements, et constitue nécessairement ainsi une opération critique. De plus, avec ces matériaux choisis par lui, le même auteur a composé un ensemble dont les parties diverses se tiennent, plus ou moins étroitement liées. Or, la synthèse, quel que soit son objet, n'a-t-elle point par elle-même, à un certain degré, un caractère philosophique ? Enfin, s'il est des détails, généalogiques ou mythiques, que cet auteur invente, il ne les invente pas sans intention. Examinons donc les passages qui paraissent le mieux porter l'empreinte de la réflexion du poète, en premier lieu, cette cosmologie rudimentaire qui est au début même [3] de son œuvre.

1. T. I, p. 77-79 de la traduct. française de M. E. Boutroux.
2. *Littérat. gr.*, I, p. 558.
3. Nous ne tenons pas compte, bien entendu, des prologues.

« Tout au commencement fut le Chaos ». Que signifie cette proposition ? Quelle est la valeur de ce premier élément, que le poète désigne par un terme obscur, sur lequel les modernes ne s'entendent pas plus que ne s'entendaient les Grecs ? Apollodore l'Épicurien racontait que, si Épicure s'était tourné vers la philosophie, c'est qu'il était mécontent des « grammatistes » qui n'avaient pas réussi à lui rendre compte du « Chaos » d'Hésiode [1]. Égarés par le désir de donner à leurs doctrines l'appui d'une antique autorité, les Stoïciens se servaient d'une étymologie fausse pour affirmer que le Chaos hésiodique est l'eau primordiale [2]. — Il est l'air sans bornes, expliquait Zénodote [3]. — Il est l'espace, soutenait Aristote, l'espace vide, ouvert pour tout contenir [4]. — L'usage de la langue poétique semble donner raison à Zénodote. Ibycos [5] et Bacchylide [6], parlant de l'aigle, le représentent fendant de ses ailes « le chaos », c'est-à-dire l'air, considéré dans sa libre et immense étendue. L'interprétation d'Aristote est plus tentante pour nous, parce qu'elle est plus abstraite. Mais faut-il en croire Aristote commentant Hésiode ? Le philosophe, comme tous ses pareils, n'est-il pas trop porté à chercher chez les anciens poètes des idées profondes, qui sont les siennes, et non les leurs ? Comment le Chaos serait-il l'espace pur, le lieu abstrait, puisqu'il paraît doué de qualités concrètes ? Son caractère peut, en effet, se déterminer par celui de ses enfants mythiques, des entités qui dérivent de lui. « Du Chaos, dit un peu plus loin [7] le poète, naquirent l'Érèbe et la noire Nuit. » L'Érèbe est l'obscurité éternelle qui règne sous la terre ; la Nuit est l'obscurité intermittente, au retour périodique. Le Chaos qui

1. Diog. L., X, 2.
2. Zénon, Schol. Apollon. Rhod. I, 498. Cornutus, c. 17, p. 85, Osann. Cf. Plut., *Mor.*, p. 955 d. Ils rapprochaient χάος de χύσις.
3. Schol., *Théog.* 116, p. 220-21, Flach.
4. *Phys.* IV, 1, p. 208 b. Cf. Sext. Empir. 478, 17.
5. Fragm. 28 Bergk ποτᾶται δ' ἐν ἀλλοτρίῳ χάει. Schol. Aristoph. *Oiseaux*, 192 Χάους ἀντὶ τοῦ ἀέρος.
6. V. 27, Kenyon νωμᾶται δ'ἐν ἀτρυγέτῳ χάει.
7. Vers 123.

les engendre a, en conséquence, une nature de ténèbres. Si l'on tient compte du sens que les lyriques donnaient au mot, le Chaos pourrait donc désigner l'air ténébreux, partout répandu à l'origine et destiné à tout envelopper. C'est à peu près ainsi que la cosmogonie phénicienne attribuée à Sanchoniathon, cosmogonie que le poète béotien a pu connaître, plaçait au commencement des choses « le souffle d'*air ténébreux* » (πνοὴ ἀέρος ζοφώδους) [1].

« Ensuite fut Gaea au vaste sein, fondement éternel et inébranlable de toutes choses [2]. » Née après le Chaos, la Terre est à son égard dans un rapport de succession, dont quelques critiques voudraient faire un rapport de dépendance. Manilius, le poète astronome, chantait comment, chez Hésiode, « le Chaos a enfanté les terres » [3]. Schömann et Flach ont écouté Manilius. Ils sont bien forcés de convenir que l'auteur de la *Théogonie* ne dit rien précisément de pareil; mais ils supposent que, s'il n'a pas dit la chose, il l'a sous-entendue, et ils veulent qu'on la sous-entende après lui [4]. Cette conjecture transformerait le Chaos en un élément générateur, qui serait la matière primordiale, d'abord à l'état confus, s'organisant ensuite, en vertu de la force d'évolution qui est en elle, pour produire la terre. Si telle avait été réellement l'idée du poète, pourquoi ne l'eût-il pas exprimée? Pourquoi ce grand généalogiste n'eût-il pas placé, en tête même de son œuvre, une généalogie essentielle, en faisant de Gaea la fille de Chaos? S'il ne l'a pas fait, c'est apparemment qu'il ne l'a pas voulu. « Ensuite fut Gaea », dit-il; et c'est tout. Résignons-nous à ne pas apprendre de lui comment la terre est née.

Il y a longtemps qu'on s'accorde à retrancher du texte tradi-

1. Eusèbe, *Prépar. év.*, I, 10. Ce « souffle », dont il n'y a pas trace dans la cosmogonie grecque, est d'ailleurs une différence essentielle qui distingue les deux conceptions.

2. V. 116-117. Le vers 118 a été depuis longtemps reconnu comme une interpolation.

3. *Astron.* II, 12.

4. Schömann, *Opusc.* II, 33. Flach, *System...*, p. 12.

tionnel de la *Théogonie* un vers qui fait suite à ceux que nous venons de citer, et que Platon [1] n'y lisait pas : le Tartare n'est plus considéré par personne comme ayant été, dans la pensée du poète, un des éléments primitifs du monde. Mais l'importance du troisième élément ne saurait être trop mise en lumière. Comment n'être pas frappé du rôle qui, aux origines des choses, est attribué à Éros? Ne nous laissons pas abuser par le développement poétique qui accompagne ce mot, et qui pourrait être une addition tardive, puisque Aristote ne paraît pas le connaître [2]. Non, l'Éros cosmogonique n'est pas « le plus beau des immortels »; il n'est pas « celui qui dompte les cœurs de tous les dieux et de tous les hommes » [3], et rien en lui ne fait penser au fils ailé et charmant d'Aphrodite. Pas plus que chez Homère, Éros, chez Hésiode, n'est même une vraie divinité, Il n'est point une personne; il est une abstraction personnifiée. Et cette abstraction est une Force et une Loi : la force, principe du mouvement qui rapproche les choses, disait Aristote [4]; la loi, ajouterons-nous, qui, dans les êtres animés, fait de l'union des sexes la condition de la perpétuité de la vie. Et bientôt, en effet, sous l'influence toute-puissante d'Éros, cette vie entre en jeu et elle commence à élaborer la longue série de ses productions.

Ainsi conçu, Éros est, sans conteste, analogue au *Pothos* (le Désir) de la cosmogonie phénicienne. Si cette cosmogonie est aussi ancienne que le veulent quelques critiques, le poète grec a donc pu en tirer l'idée du troisième élément primitif de l'univers. Mais, en admettant que cette idée ne lui appartienne point, et qu'il l'ait empruntée à une source étrangère, ou même à une source grecque que nous ne connaissons pas, le seul fait d'établir la grande loi d'amour comme l'un des principes premiers et

1. *Banquet*, p. 178 b. Ἡσίοδος... μετὰ τὸ χάος δύο τούτω γενέσθαι, Γῆν τε καὶ Ἔρωτα.
2. *Métaph.* I, 4.
3. V. 120-122.
4. *L. cit.*

universels de vie, est l'indice indubitable d'une spéculation naissante.

Éros d'ailleurs, qui préside au rapprochement et au mélange des êtres, n'est pas l'unique force qui s'exerce en ces origines du monde. Le tableau des généalogies divines de la *Théogonie* présente d'abord ce phénomène singulier que les plus anciennes générations ne s'y opèrent point sous la forme d'unions sexuelles. Chaos est seul pour donner naissance à l'Érèbe et à la Nuit [1]. Gaea enfante seule Ouranos, les Montagnes et Pontos ; seule, « sans union d'amour », fait remarquer le poète [2]. Les premiers êtres sortent donc simplement les uns des autres, sans qu'intervienne aucun acte générateur, en vertu seulement de la force de développement qui leur est inhérente. Une pareille idée était contraire à la cosmogonie homérique qui place, au commencement de tout, un couple, Océan-Tèthys ; contraire aussi à ce principe général de la mythologie hellénique que la génération divine obéit aux mêmes lois et est soumise aux mêmes conditions que la génération humaine [3]. Dans cette conception, qui suppose un mode de production de la vie différent de celui qui a prévalu ensuite, est-il téméraire de voir les traces d'un effort de réflexion ?

Cette réflexion, qu'elle soit le fait du poète lui-même, ou celui des auteurs de traditions qu'il se borne peut-être à rapporter, se manifeste encore par plus d'un trait. Donner la Nuit pour mère à Æther (la lumière céleste) et à Hèmérè (le jour terrestre) [4], dire qu'Iris (l'arc-en-ciel) est la fille de Thaumas (le merveilleux) et d'Électra (la brillante) [5], cela ne suppose assurément qu'une

1. V. 123.
2. V. 132, ἄτερ φιλότητος ἐφιμέρου.
3. Ce principe n'admet que deux exceptions : la naissance d'Athèna, sortie de la tête de Zeus ; celle d'Hèphaestos, qui a une mère, Hèra, mais qui n'a pas de père, du moins d'après la *Théogonie*, v. 927, οὐ φιλότητι μιγεῖσα. Chez Homère, Hèphaestos est fils de Zeus et d'Hèra. *Odyssée*, VIII, 312 τοκῆε δύω.
4. V. 124.
5. V. 266.

observation fort élémentaire des phénomènes de la nature ; cela marque cependant l'intention d'exprimer, en langage mythique, les circonstances ou les conditions de ces phénomènes. Beaucoup moins simple est la fable de la mutilation d'Ouranos, qui a pour suite celle de la naissance d'Aphrodite. Il n'est pas interdit de rechercher la signification la plus apparente de ces fables ; signification qui a pu échapper au poète béotien de la *Théogonie*. mais qu'y avaient mise ceux qui les inventèrent ; car ces fables ont un caractère tel qu'elles n'ont pas dû éclore au hasard de la fantaisie populaire. Or, Ouranos c'est le Ciel, conçu comme le premier père, qui, de son union avec la première mère, la Terre, a des enfants d'une taille et d'une force infinies : les Titans, les Titanides, les Hécatonchires, les Cyclopes. Mais cette exubérance de la vigueur du premier couple divin a dû, à un certain moment, prendre fin. On sait comment Cronos, de sa *harpé*, a tranché les parties viriles d'Ouranos [1] : l'antique source de génération, après avoir longtemps fécondé l'univers, est tarie ; les créations énormes du ciel uni à la terre s'arrêtent. Cependant, des débris de la mutilation d'Ouranos va naître Aphrodite ; c'est-à-dire qu'à la puissante force créatrice des premiers jours va succéder, comme le dit justement Gruppe, « la force plus restreinte de la propagation des espèces, sur laquelle reposent et la conservation et le renouvellement continu de l'ordre actuel du monde » [2].

L'émasculation d'Ouranos a encore d'autres suites, qui sont remarquables. « Toutes les gouttes de sang qui coulèrent de sa blessure, dit le poète [3], furent reçues par Gaea, et, quand le temps fut accompli, elle enfanta les Érinyes redoutables, et les énormes Géants, et les Nymphes que, sur la terre immense, on nomme *Mélies*. » — A quelle espèce appartiennent les Nymphes ainsi qualifiées ? Ce sont des parentes des Dryades ; ce sont celles

1. V. 175-182.
2. *Griech. Kulte*, p. 570.
3. V. 183-187.

qui habitent les frênes (en grec, μελίαι). Or, parmi les légendes variées qui avaient cours en Grèce sur la naissance de l'humanité, il en était une qui faisait sortir le premier homme du tronc d'un frêne [1]. « Le fruit du frêne » était plus tard une périphrase poétique pour désigner l'espèce humaine [2]. On ne peut oublier non plus qu'Hésiode, l'auteur incontesté des *Travaux et Jours*, dans sa description des Ages, donne à la troisième génération, celle d'airain, le frêne pour origine [3]. Si les Nymphes du frêne, mères de l'homme, sont sorties de la terre fécondée par le sang d'Ouranos, cela veut donc dire que l'homme dérive de ce sang. Et, si les Géants ne sont pas nés autrement que les Nymphes Mélies, cela tend à exprimer encore, sous une autre forme, la même idée ; car, en plusieurs endroits de la Grèce, les Géants étaient en rapport étroit avec les autochthones, enfants de la terre [4]. La race humaine, fille des Géants ou des Mélies, venue au jour tardivement, quand Ouranos a déjà perdu sa virilité, est donc le produit affaibli de la dernière fécondation de la Terre par le Ciel, tandis qu'auparavant les dieux sont issus de la vigueur pleine et encore intacte du premier couple. Telle est la pensée qui paraît se dégager de cette partie du mythe.

La naissance des Érinyes n'est pas moins significative : elle atteste jusqu'à l'évidence une préoccupation morale. Pourquoi est-ce le sang d'Ouranos qui les appelle, elles aussi, à l'existence? D'après le texte de la fable, la mutilation du dieu, résolue et préparée par Gaea, a été exécutée par Cronos : elle est donc le premier attentat d'un fils sur la personne de son père. Cet attentat crie vengeance. Ouranos déclare [5] que ses fils, qui ont comploté contre lui, seront châtiés. Or, dans les croyances grecques, dès le temps d'Homère, les divinités qui vengent les parents des outrages ou des crimes de leurs enfants, ce sont les

1. Palæphat. 36. Schol., *Iliade*, XXII, 127.
2. Hésychios, μελίας καρπός, τὸ τῶν ἀνθρώπων γένος.
3. V 145, ἐκ μελιῶν δεινόν τε καὶ ὄβριμον.
4. Sur ce point, voir Max. Mayer, *die Giganten und Titanen*, p. 27-29.
5. V. 210.

Érinyes. Homère cependant n'a songé nulle part à expliquer la naissance de ces déesses. Le poète de la *Théogonie*, lui, est dans son rôle en y songeant; il veut rendre compte de l'origine des Érinyes, indiquer, en même temps que leur caractère, leur raison d'être ; et cette raison il la cherche dans une première violation des lois de la famille, dans un premier crime, qui pourrait se comparer au péché originel de la tradition judéo-chrétienne, si ce crime avait été commis par l'homme, et non par un dieu sur un autre dieu.

Une autre idée, non plus d'ordre moral, mais d'ordre cosmogonique, paraît ressortir des événements mythiques postérieurs à l'émasculation d'Ouranos. Au règne du dieu du Ciel, réduit à l'impuissance génératrice, succède celui de Cronos et des Titans ses frères, qui, s'unissant aux Titanides, continuent l'œuvre de création. Mais les enfants nés de ces unions ne seront pas, comme leurs parents, des êtres énormes ou monstrueux ; ils n'auront rien de ce qui épouvante l'humanité. Ce sont les Fleuves qui arrosent et fécondent le sol ; les Nymphes qui se jouent dans les eaux des rivières ou dans les vagues de l'Océan ; la lune et les astres qui, la nuit, peuplent la voûte céleste ; l'Aurore qui l'illumine le matin; le Soleil qui la parcourt pendant la durée du jour [1]. Ce sont encore des divinités que les Grecs connaissent, auxquelles ils n'ont cessé, depuis ce temps-là, de rendre hommage : Hestia, la déesse du feu et du foyer, Dèmèter, la déesse de la terre, Hèrè, celle de l'air peut-être ; Aidès, le roi des ténèbres souterraines ; Poséidon, le souverain de la mer ; et enfin, le dernier venu, dont le poète a voulu faire le plus grand, Zeus, maître des dieux et des hommes [2]. Mais l'action sur le monde de ces divinités plus récentes, action ordonnée et toute bienfaisante, ne peut s'accorder avec celle des Titans, qui est désordonnée et destructrice. Cronos, en engloutissant ses propres enfants, entravait le développement de la vie. Il faut que la vie suive son

1. *Théog.* 337-374.
2. V. 453-457.

cours. Entre les dieux anciens et les nouveaux il y aura donc conflit. Et ce conflit se développe dans le mythe célèbre de la Titanomachie.

Le poète homérique avait déjà mentionné [1] le combat des Titans contre les Olympiens, leur défaite et leur châtiment. L'auteur de la *Théogonie* emprunte donc à la tradition, populaire ou poétique, le fond de cette fable. Mais les détails qu'il y ajoute sont-ils sans portée, et surtout la place qu'il lui donne dans la suite de l'histoire divine qu'il s'est proposé de raconter, n'est-elle pas des plus significatives?

Ce qui lui appartient d'abord en propre, c'est la fixation des noms des Titans, noms qu'Homère ne connaissait pas. Les Titans mâles sont : Océan, Koios, Kréios, Hypérion, Japet, et Cronos. Les Titanides s'appellent Théia, Rhéia, Thémis, Mnèmosyne, Phœbè et Tèthys [2]. Si dans cette liste on rencontre des noms qui ne se retrouvent nulle part ailleurs, si plusieurs de ces divinités titaniques n'ont jamais eu en Grèce ni temples ni autels et n'ont jamais été figurées par l'art, n'est-on pas en droit de conclure que c'est le poète qui les a imaginées, et qui a voulu en faire des personnifications des grandes forces élémentaires de la nature? Le nombre des Titans a aussi son importance. Les premiers enfants nés de l'union de Gaea et d'Ouranos sont 12, comme plus tard les grands dieux du culte hellénique ; et ce groupe duodénaire se compose de 6 Titans mâles et de 6 Titans femelles, autrement, de deux triades pour chaque sexe. La triade semble être, en effet, un des caractères de ces créations gigantesques. Les Cyclopes, les Hécatonchires, sont aussi au nombre de trois. Si l'on écoutait ceux qui prétendent que la rédaction, sinon la composition, de la *Théogonie* est de l'époque de Pisistrate, on serait tenté de voir dans cet emploi des triades divines un souvenir des doctrines pythagoriciennes. Mais cette dernière hypothèse est vraiment insoutenable. Est-ce au hasard cependant que le poète

1. *Iliade*, VIII, 478 et suiv. XIV, 204; 274. XV, 225.
2. V. 133-137.

a déterminé par des chiffres le groupe des Titans? N'est-ce point parce que le nombre 3, dont 6 et 12 sont des multiples, nombre qui sera originairement celui des Muses, plus tard celui des Charites, des Heures, des Cabires, était déjà alors un nombre sacré, dont d'ailleurs le sens mystique nous échappe?

Les circonstances du combat où les Titans sont engagés présentent également de remarquables particularités. Dire que ce combat est celui des enfants de Gaea et d'Ouranos contre ceux de Cronos et de Rhéa, n'est exact que d'une façon générale. Car, dans cette lutte, les Cronides n'ont pas en face d'eux tous les êtres gigantesques de la génération qui a précédé la leur : quelques-uns de ceux-ci sont au contraire leurs auxiliaires. Ce sont les Hécatonchires, Kottos, Briareus et Gyès, appelés par Zeus du fond du Tartare, qui décideront de la victoire [1] : les forces tumultueuses de la nature et ses éléments en révolte ne pourront être soumis que par des forces plus puissantes et plus violentes encore. En outre, deux des Titanides n'ont pas pris part à la lutte : Thémis et Mnèmosyne, dont les noms donnent la signification; Thémis (la loi d'ordre), que le poète veut faire plus ancienne que le règne même de Jupiter, et qu'il associera ensuite à ce grand dieu; Mnèmosyne (le souvenir, la mémoire du passé se perpétuant dans la durée), qui sera également une des épouses de Zeus. La valeur abstraite de ces deux noms, et le rôle attribué aux divinités qui les portent, ne trahissent-ils pas encore une intention?

Mais la description même de la bataille que les Titans livrent aux dieux est surtout caractéristique. Il serait difficile de n'y pas reconnaître l'effort d'une imagination puissante, s'essayant à restituer le tableau d'une des grandes crises que l'univers a jadis traversées. La tradition, répandue en Grèce comme partout, d'un déluge primitif ne pouvait fournir au poète aucun élément de cette peinture. Ce dernier cataclysme sera représenté, en effet, comme contemporain de l'homme, qui, chez Hésiode, n'a pas

1. V. 713 et suiv.

encore fait son apparition ; et il ne troublera que la terre, ou une partie de la terre. Dans les vers de la *Théogonie*, c'est le monde entier qui est bouleversé ; et l'agent de ce bouleversement n'est pas l'eau, mais le feu. Sous les coups de la foudre de Zeus, « la terre nourricière brûle avec fracas, tandis que la flamme fait éclater en les enveloppant les immenses forêts ; tout bouillonne, et la terre entière, et les courants de l'Océan, et la mer stérile. Autour des Titans chthoniens se répand une vapeur embrasée, tandis que la flamme immense s'élève jusqu'au céleste éther ; leurs regards audacieux sont éblouis, aveuglés par les lueurs de la foudre et de l'éclair. L'immense incendie emplit tout l'abîme de l'air » [1]. A lire ce morceau, les Stoïciens éprouveront une douce satisfaction : le vieux poète n'avait-il pas pressenti une des doctrines physiques qui leur sont le plus chères, celle de l'ἐκπύρωσις, l'embrasement universel qui périodiquement renouvelle le monde ? Sans pousser aussi loin l'illusion, peut-être est-il cependant permis de croire que l'action prépondérante attribuée au feu dans le tumulte des éléments déchaînés par la révolte des Titans, n'est pas étrangère à toute pensée spéculative ; d'autant plus que cette action se manifeste encore, sous une autre forme, dans l'épisode du combat de Zeus contre Typhoeus. Le doute ici n'est pas possible : à voir l'origine de cet enfant de Gaea et du Tartare, de cet être né de la terre et sorti de ses plus profondes entrailles, les gueules béantes du monstre qui dardent des langues de feu, les torrents de flamme qui s'échappent de son corps brûlé par la foudre, l'ébranlement du sol, l'embrasement de l'atmosphère, le bouillonnement de la mer, à tous ces signes comment ne pas reconnaître une éruption volcanique [2] ? Mais ce qui fait l'originalité de cette description, c'est que le poète lui a prêté un caractère cosmogonique ; c'est qu'il a transporté aux premiers

1. Vers 693-700. Il nous paraît qu'au v. 700 le mot χάος ne peut se traduire par « le Chaos », ce qui n'offrirait pas de sens, mais qu'il faut l'entendre dans la signification que lui prêtent Ibycos et Bacchylide.

2. Cf. le rôle attribué à Typhon par Pindare dans les éruptions de l'Etna (*Pyth.* I, 15 et suiv.).

âges du monde, agrandi, idéalisé, un spectacle réel, qui avait pu frapper ses yeux ou ceux de ses contemporains.

Les différents mythes que nous venons de passer en revue éveillent en même temps une idée que nul ne conteste : celle de l'organisation graduelle et progressive du monde qui, par une série de révolutions, a passé lentement de l'état de désordre à l'état d'ordre dont la victoire définitive de Zeus est le symbole. On n'oserait sans doute affirmer que le poète ait eu une vue très claire de cette idée, ni une résolution très arrêtée de la mettre en lumière ; ce qui est sûr, c'est que cette idée se présentait nécessairement à tout lecteur un peu attentif de la *Théogonie*. La légende des trois règnes successifs d'Ouranos, de Cronos, et de Zeus, la fable de la Titanomachie, celle de Typhoeus, faisaient donc pénétrer dans les esprits une notion qu'Homère ne pouvait leur suggérer : celle que le monde n'a pas été toujours, de toute éternité, tel que le voient les yeux de l'homme; qu'au contraire la belle harmonie qu'on y admire aujourd'hui a été précédée de plusieurs périodes de troubles, sa paix actuelle de conflits violents, en ces âges reculés où se déchaînait la force brutale, domptée depuis ou comprimée, des puissances mauvaises de la nature, et où Polémos était, suivant le mot d'Héraclite, « le père et le roi de toutes choses ».

Dût-on conserver quelques doutes sur le dessein du poète dans cette partie de son œuvre, on ne saurait méconnaître chez lui une autre préoccupation qui est manifeste : celle d'indiquer, mythiquement, l'origine et le caractère de certaines idées morales. L'imagination grecque s'était plu, dès les premiers temps, et se plaira toujours à animer les abstractions, à leur donner un corps et une figure : chez Homère, le Sommeil, la Mort, la Discorde sont des divinités. Mais le nombre de ces divinités abstraites est singulièrement multiplié par le poète hésiodique, qui les rassemble, qui cherche leurs rapports, les groupe d'après ces rapports, et établit entre elles, sous la forme généalogique qui est celle de la *Théogonie* tout entière, des liens étroits de parenté. Voyez, par exemple, la liste qui suit : Moros, Kèr, Thanatos

(expressions diverses de l'idée de la mort), la Vieillesse, l Misère, la Némésis, la Tromperie, la Raillerie, la Querelle [1] ; toute ces choses ont un trait qui les rapproche ; elles sont, à de degrés très divers, nuisibles à l'homme. Personnifiées, elle deviennent donc des êtres qui sont des frères et des sœurs, qui on tous la même mère. Cette mère commune de funestes enfants c'est Nyx. Tous ces ennemis de l'humanité participent donc à l nature de la nuit, dont le poète veut qu'ils dérivent. Explica tion vague, absolument insuffisante, mais qui, telle quelle, es une explication. Voyez encore une autre lignée, non moins lamen table : le Travail, l'Oubli, la Faim, les Douleurs, les Combats, le Meurtres, les Batailles, les Massacres, les Disputes, le Men songe, l'Équivoque, l'Anarchie, le Crime, le Parjure [2], ce sont l les enfants d'Éris, c'est-à-dire de l'esprit de querelle. Et, comm Éris elle-même est fille de la Nuit, nous surprenons chez le poèt un effort de synthèse pour réunir en deux groupes les principau maux dont souffre l'humanité, et pour les faire remonter à un même source.

Les abstractions personnifiées de la *Théogonie* ont parfoi plus de portée et acquièrent une plus haute signification : j parle de celles qui se rattachent à la conception de la souvera neté de Jupiter. Vainqueur des dernières résistances, définitive ment affermi sur son trône, le maître du monde se choisit un épouse. Est-ce celle en qui tous les Grecs, depuis le temps d l'*Iliade*, saluent la reine du ciel ? Non. Dans la *Théogonie*, Hèr est la dernière en date des épouses légitimes de Zeus. La pre mière est *Mètis*[3]. Qu'est-ce que Mètis, qu'Homère ne connaît pa comme divinité ? De toute évidence, c'est la Sagesse, volonta rement personnifiée. Quand Salomon disait qu'il avait recherch

1. V. 211-225. Gruppe (*ouv. cit.*, p. 571) croit, sans raisons suffisantes, qu le vers 213, οὔτινι κοιμηθεῖσα θεὰ τέκε Νὺξ ἐρεβεννή suppose une tradition où l Nuit tenait, à l'origine des choses, comme chez les Orphiques, la place d Chaos hésiodique.

2. V. 226-231.

3. V. 886, Ζεὺς δὲ θεῶν βασιλεὺς πρώτην ἄλοχον θέτο Μῆτιν.

la sagesse comme épouse et qu'il était devenu amoureux de sa beauté [1], il s'exprimait en langage métaphorique. Chez Hésiode, la même image est symbolique. Zeus n'est pas seulement le dieu sage, comme chez Homère (μητίετα Ζεύς) ; il est celui qui a épousé Mètis, celui à qui la Sagesse est intimement et indissolublement unie. Le poète insiste encore sur cette idée, en la parant, suivant les habitudes de son temps, d'un vêtement mythique. « Au moment, dit-il, où Mètis allait enfanter la déesse aux yeux brillants, Athènè, Zeus, trompant par de douces paroles l'esprit de son épouse, l'enferma dans ses propres entrailles. C'était sur le conseil de la Terre et du Ciel étoilé, qui lui avaient donné cet avis, dans la crainte qu'à sa place quelque autre des dieux immortels ne s'emparât du pouvoir royal. Car, de Mètis, comme l'annonçaient les destins, devaient naître des enfants d'une haute intelligence ; d'abord cette fille aux yeux brillants, cette Tritogénie qui égale son père en force et en sages conseils ; puis, un fils au cœur invincible, qui deviendrait roi des dieux et des hommes. Pour prévenir ce danger, Zeus enferma son épouse dans ses entrailles [2]. » Si l'on dépouille ce récit de ses circonstances accessoires, que reste-t-il ? Ce simple fait que Jupiter a enfermé en lui-même Mètis. Voilà donc un mythe qui, à ce qu'il semble, n'a rien de populaire, et que seul pouvait imaginer un esprit préoccupé de l'idée des perfections divines. Laisser entendre que le dieu suprême qui mène le monde s'est, dès l'origine de son pouvoir, assimilé la sagesse, qu'il a fait entrer cette sagesse dans sa propre substance, n'est-ce pas un curieux essai d'abstraction théologique ?

Le poète a voulu attirer encore l'attention sur d'autres attributs de ce dieu. Pour seconde épouse, il lui donne *Thémis* [3] ; et ce nouveau mariage n'a pas moins de signification que le premier. Dans l'Olympe homérique, Thémis n'avait qu'un rôle secondaire,

1. *Sagesse de Salomon*, VIII. 1.
2. V. 888-899.
3. V. 901, δεύτερον ἠγάγετο λιπαρὴν Θέμιν.

des fonctions subalternes, analogues à celles d'un héraut sur la terre. Pourquoi donc s'est-elle subitement élevée à la plus haute dignité ? Les noms de ses filles nous l'expliquent. Les déesses nées de Zeus et de Thémis, et qui, comme leur mère, sont des personnes abstraites, s'appellent les Heures, Eunomiè, Dikè, Eirènè, les Moirai. De même donc que Zeus s'est uni à la Sagesse, il s'unit aussi à la Loi d'ordre, de justice et de paix, qui sera désormais inséparable de lui. Parmi les enfants nés de cette union sont les déesses de la destinée, auxquelles il délègue une part de son autorité sur l'humanité, qui ne sont pas seulement les fileuses dévidant le fil de la vie (Clotho), mais les images des lots du sort (Lachésis) et de son immutabilité (Atropos) [1]. Jupiter enfin est assisté sur l'Olympe de deux géants, Kratos et Biè, la Puissance et la Force [2], qui suivent partout ses pas. A ces détails ne voit-on pas que le poète s'est proposé de rendre compte du caractère et des attributions du plus grand des dieux ?

Une autre nouveauté, dans la *Théogonie*, frappe le lecteur familier avec la poésie homérique ; c'est le riche développement de la généalogie des dieux de la mer. Pontos, qui n'était qu'un nom, devient une personne ; uni à Gaea, il a des enfants, les uns déjà connus, comme Nérée et Phorkys, les autres [3], dont jusqu'alors nul n'avait peut-être entendu parler : tels Kèto, Eurybiè et Thaumas. Dans l'*Odyssée*, κῆτος est le mot qui sert à qualifier un amphibie, le phoque ; dans l'*Iliade*, le même mot désigne le monstre marin que Poséidon, pour punir Laomédon de sa mauvaise foi, a déchaîné sur les côtes de la Troade ; plus tard, il sera celui qui menace de dévorer Andromède. Chez Hésiode, Kèto est une déesse, qui donne naissance à des êtres d'une forme extraordinaire et effrayante, les Grèes, les Gorgones, le dragon des Hespérides [4] ; c'est la mer à la masse

1. V. 901-906.
2. V. 385-388.
3. V. 237-239.
4. V. 270 et suiv.

énorme, la mer monstrueuse, aux aspects terrifiants. Kèto a pour sœur Eurybiè, dont le nom porte avec lui sa signification : elle est celle dont « la force s'étend au large » ; et, ajoute le poète, « sa poitrine enferme un cœur d'airain » [1]. Eurybiè, c'est donc encore la mer, dans son immensité, dans sa force infinie, et aussi dans sa dureté implacable pour l'homme. Quant à Thaumas, qui s'unira à une fille d'Océan, Électra, pour être le père d'Iris et des Harpyes [2]; il personnifie, comme son mariage et sa descendance l'indiquent clairement, un météore assez rare en Grèce, dont la vue devait faire sur les marins et sur les habitants des côtes une vive impression : le spectacle « merveilleux » (Thaumas) de l'arc-en-ciel (Iris), aux brillantes couleurs (Électra), qui sort des eaux ou qui s'y plonge, tandis que souffle après la pluie, le vent rapide (les Harpyies) [3]. Toutes ces généalogies, pour qui les interprète, — et ici l'interprétation ne peut être suspecte, — sont donc des plus expressives, et dénotent chez le poète qui en a été le créateur un sérieux esprit d'observation appliqué aux phénomènes de la mer.

Le catalogue des Néréides en est encore une preuve. Préoccupé de déterminer le nombre des unités dans chaque groupe divin, le poète a fait des filles de Nérée une troupe de cinquante vierges, dont chacune a son nom. Et ces cinquante noms, ornés à peine çà et là d'une épithète ou d'un très court développement, s'accumulent et se pressent dans quelques vers concis [4]. Mais, pour qui sait leur signification, cette nomenclature, sèche d'apparence, est en réalité toute pleine d'idées et d'images. Elle rappelle tour à tour la force souveraine du puissant élément [5], ses bienfaits à l'égard de l'homme qu'il porte facilement

1. V. 239.
2. V. 265-269.
3. V. 267-269.
4. V. 244-261. On sait que la liste incomplète des Néréides, qui se trouve dans l'*Iliade*, XVIII, 39-49, est une interpolation, déjà signalée par Zénodote comme un emprunt fait à Hésiode.
5. Prôtô, Prôtomédéia, Eûneikè, Eukratè, Dynaménè, Poulynomè.

au terme de sa route et qu'il fait entrer au port [1], chargé de biens ; les aspects variés de la mer calme, aux nuances éclatantes ou aux teintes laiteuses [2] ; le mouvement de ses vagues, pareilles à des chevaux qui courent secouant leurs crinières [3] ; les îles qu'elle baigne, les cavernes où elle pénètre, les rochers où elle se brise, les sables où elle vient mourir [4]. Tous ces noms, inventés à plaisir par le poète, supposent une analyse des caractères de la mer et de ses rapports avec l'humanité, analyse incomplète puisqu'elle laisse de côté les colères des flots où les Néréides ne sont pour rien, mais qui précise les impressions que pouvait suggérer la vue de la mer douce à l'homme, en ses jours de calme souriant et de gracieuse séduction.

Pousserons-nous la recherche jusqu'à vouloir trouver, dans la langue même de la *Théogonie*, une preuve des premiers développements de la réflexion ? Ce poème, on l'a constaté, renferme exactement 153 mots qu'on ne rencontre point chez Homère. Mais, que démontre cette constatation ? Le sujet de la *Théogonie* étant d'un tout autre ordre que celui de l'*Iliade* et que celui de l'*Odyssée*, quoi d'étonnant que l'auteur se soit servi de mots que les poètes épiques n'avaient pas eu l'occasion d'employer ? Ces mots n'étaient nécessairement ni de son invention, ni même de création toute récente. Ce qui est plus digne d'attention, ce sont les étymologies qu'à plusieurs reprises il essaie de donner du sens des noms divins. Il rendra compte du mot Τιτῆνες par le verbe τιταίνειν, « s'étendre, s'allonger », qui rappelle la taille immense des fils de la Terre [5]. Il rapprochera le nom d'Aphrodite d'ἄφρος, « écume » [6], parce que la déesse, suivant la légende qu'il rapporte, est née de l'écume marine. Il expliquera Pégase par

1. Dôtô, Dôris, Eudôrè, Mélitè, Phérousa, Eupompè, Eulimènè, etc.
2. Galènè, Glaukè, Panopè, Galatéia, Kymodokè, Kymatolègè.
3. Kymothoè, Thoè, Hippothoè, Hipponoè.
4. Nèso, Speiô, Aktaiè, Psamathè. — On pourrait étudier dans le même sens la liste des Océanides, comme l'a fait H. Flach, *Syst. d. hesiod. Kosmog.*, p. 106, n. 42.
5. V. 207-209.
6. V. 196.

πηγαί, « les sources » ; et, par ὡρεύειν, les Heures, déesses qui « veillent » sur les actions des mortels [1]. Les vers où on lit ces interprétations, suspectés par quelques éditeurs de la *Théogonie*, sont défendus par d'autres [2], non sans raison. L'étymologie n'est point, dans la poésie hellénique, l'indice d'une époque tardive : elle fut au contraire, assez anciennement, un des jeux favoris de l'esprit grec [3] qui ne cessera jamais d'y avoir recours, pour expliquer très librement l'origine et la nature des divinités. Il est donc intéressant d'en signaler, dans l'œuvre hésiodique, la première apparition.

L'étude que nous venons de faire peut se résumer en peu de mots. Un caractère essentiel de la *Théogonie* est l'indépendance de son auteur à l'égard de la tradition homérique. Est-ce parce que cette tradition ne le satisfait pas complètement, qu'il la corrige sur quelques points ? Invente-t-il, à dessein, certaines généalogies, et certains mythes ? Ou bien, ces nouveautés sont-elles empruntées par lui à des sources autres que celles de l'Ionie ? Donner à ces questions une réponse ferme serait imprudent. Il semble bien cependant que ce qui ne se trouve nulle part ailleurs que chez lui doit être de lui, et que là où il s'écarte d'Homère, ce n'est point sans intention. Son esprit critique, en effet, est incontestable. Il procède avec méthode ; il a le goût de l'analyse et celui de la synthèse. Il classe, il ordonne, il combine, il généralise. Un instant il s'élève à cette recherche des origines qui passionnera la philosophie naissante. Il établit, lui aussi, les principes premiers, définit les éléments générateurs. Sous l'image d'Éros, il indique une des grandes lois de la vie. Par la place qu'il donne dans son œuvre à plusieurs fables significatives, il suggère l'idée d'un développement progressif des choses, contrarié dans sa marche, et qui aboutit à l'ordre. Il détermine enfin quelques-uns des attributs de la divinité. Peut-

1. V. 282 ; 901, 903.
2. En particulier par Paley, note au vers 207, et par Schömann, p. 128.
3. On trouve, par exemple, dans l'*Iliade*, XIX, 91, le nom d'*Atè* expliqué par ἣ πάντας ἀᾶται.

on cependant le considérer comme une sorte de Thalès béotien ? Il est encore trop esclave des mythes et des figures, ses idées sont trop enveloppées, pour qu'on ose le qualifier de philosophe. Il reste un poète : un poète grave, occupé des plus hauts objets de la pensée ; un poète réfléchi, dont la réflexion s'éclaire de certaines lueurs d'esprit philosophique.

II

La *Théologie* de Phérécydès de Syros. — Traits essentiels de la Théogonie orphique au VIe siècle. — Acousilaos. — Épiménide.

L'œuvre hésiodique fit éclore, dans les âges suivants, d'autres Théogonies, aujourd'hui perdues. Si rares qu'en soient les fragments, essayons d'entrevoir en quoi elles modifiaient les traditions homériques, quelles corrections elles y apportaient.

Il est remarquable que le premier, ou l'un des premiers ouvrages écrits en prose grecque, vers le milieu du VIe siècle [1], ait été une théologie. L'auteur en fut Phérécydès de Syros, trop souvent confondu par les anciens avec son homonyme, l'historien Phérécydès d'Athènes. « Le premier, disait Théopompe [2], Phérécydès écrivit *sur la nature et sur les dieux.* » Nous savons que son œuvre portait le titre de *Pentemychos* [3], et que c'était une Théogonie en dix livres, « renfermant la naissance et la succession des dieux » [4]. Si le titre de l'ouvrage est assez obscur

1. La date en est assez incertaine. D'après Gruppe, *Griech. Kulte und Mythen*, I, p. 654, il aurait été composé après ceux d'Onomacrite ; suivant Diels, après le livre d'Anaximandre περὶ φύσεως. Conrad (*De Pherecydis Syrii aetate atque cosmologia*) fait de Phérécydès un contemporain, plus jeune, de Thalès et d'Anaximandre. Cf. O. Kern, *De... Theogoniis*, p. 91.

2. Diog. L. I, 116.

3. D'après Eudèmos, chez Damaskios, *Doutes et solutions*, 124 *bis*, p. 384, Kopp, 321 Ruelle. Le titre indiqué par Suidas, Ἑπτάμυχος, est certainement inexact.

4. Suidas, v. Φερεκύδης.

pour nous [1], le sujet n'en est pas douteux. Inspiré par les préoccupations d'où était déjà sorti le livre hésiodique, cet ouvrage exposait, dans un ordre systématique, l'origine des choses et les générations divines. Quel en était le caractère? Aristote classe Phérécydès dans la catégorie des écrivains qui, dit-il, « ne se sont pas toujours exprimés mythiquement » [2]. Il ne fut donc proprement ni un poète, comme Hésiode, ni un philosophe, comme Thalès; mais son œuvre, d'un genre mixte, participa, dans une mesure dont nous ne pouvons plus juger exactement, de la poésie et de la philosophie tout ensemble.

Les débris de son livre ne démentent pas l'assertion d'Aristote. A l'exemple des poètes, Phérécydès se plaît encore aux mythes: en faut-il d'autre preuve que ce naïf récit, dont le texte a été découvert, il y a quelques années, dans un papyrus d'Égypte [3], et où il essayait d'expliquer par un premier mariage céleste, celui de Zeus et de Hèra, l'origine des cérémonies nuptiales de la terre? Ailleurs, il contait comment la prison du Tartare, où le maître de l'Olympe précipita les dieux révoltés, est gardée par les filles de Borée, les Harpyies et Thyella [4]. Mais, à certains moments, il savait s'affranchir de la forme mythique, chère à ses contemporains, et il dédaignait de parer d'un voile brillant ses conceptions sur les origines, qui révèlent déjà un esprit philosophique. Diogène Laërte [5] nous a conservé le début de son livre : « Zeus et Chronos étaient éternellement, et Chthoniè. Le nom de Gè appartint à Chthoniè, quand Zeus eut attribué à

1. O. Kern, *De Orphei, Pherecydis... Theogoniis*, p. 103, sqq., a essayé de l'expliquer. Les μυχοί désigneraient les cinq régions de l'univers, habitées, chacune dans sa partie la plus reculée (μυχός), par un dieu. Ces cinq régions seraient: l'Océan, le Tartare, la terre, le feu, l'air. Pour Diels, Z. *Pentemychos d. Pherekydes*, les cinq parties du monde de Phérécydès sont: l'éther, le feu, l'air, l'eau et la terre.

2. *Métaph.* XIII, 4, p. 1091 b.

3. Grenfell et Hunt, *Greek Papyri*, S. II, *New classical fragments*, p. 21, pl. IV.

4. Celse chez Orig. VI, p. 304, Spencer.

5. I, 119. Cf. Damaskios, *l. cit.*

celle-ci la terre. » — Comment ne pas être frappé d'abord de l'étonnante nouveauté qu'apportaient aux Grecs les premiers mots du traité de Phérécydès ? Quelle contradiction de la théologie homérique ! Zeus n'est plus le petit-fils d'Ouranos, le fils de Cronos ; il n'est plus un dieu engendré tardivement, dans un monde plus vieux que lui, qu'il n'a eu qu'à ordonner. Zeus n'est pas né à un moment déterminé du passé ; il est de tout temps, ἀεί. Et, comme il est de tout temps, c'est lui qui a tout créé. Aristote n'attribue-t-il pas au Jupiter de Phérécydès le rôle de premier générateur, τὸ γεννῆσαν πρῶτον [1] ? A côté de lui, éternel comme lui, est Chronos, que la critique a eu le tort de confondre souvent, sur la foi des copistes des manuscrits, avec le père du Jupiter homérique [2]. Chronos n'est point, malgré les apparences, une personne divine ; c'est une abstraction ; c'est un principe, celui du temps ; du temps dont on ne peut concevoir le commencement, et qui est la condition nécessaire de l'être. Quant au troisième élément primitif de la cosmogonie de Phérécydès, il n'a rien d'abstrait. Chthoniè, — l'interprétation dont son nom est accompagné ne permet pas d'en douter, — c'est la matière terrestre [3], conçue, elle aussi, comme éternelle.

Mais comment l'univers est-il né de l'action de ces trois éléments ? Phérécydès disait, qu'au moment de créer le monde, Jupiter s'était métamorphosé en Éros [4]. Après Hésiode donc, il donnait dans la création un rôle essentiel à l'Amour. Mais Zeus-Éros ne devait rien produire à lui seul : il devait s'unir à Chthoniè [5]. Or, si Zeus, comme cela paraît, est l'éther ou le ciel,

1. *Métaph.*, *l. cit.* Le passage qui précède, οἱ δὲ ποιηταὶ οἱ ἀρχαῖοι.... ἀλλὰ τὸν Δία, indique qu'il s'agit bien de Zeus.

2. O. Kern, *ouv. cit.*, p. 97, a bien montré cela. Le Chronos de Phérécydès, comme celui de la Théogonie orphique, ne produit rien par lui-même. Il faut donc corriger, dans le texte de Damaskios cité plus haut, ἐκ τοῦ ἑαυτοῦ γόνου en ἐκ τοῦ αὐτοῦ, se rapportant à Zeus.

3. Kern, p. 101, croit que le nom de Chthoniè désigne Dèmèter, qui sera une des épouses de Zeus. Chthoniè nous paraît plutôt correspondre à Gaea, première mère, unie à Ouranos, chez Hésiode.

4. Procl. Plat. *Tim.*, 156 a.

5. Max. Tyr. *Dissert.* X, p. 174, Reiske, τὸν Ζῆνα καὶ τὴν Χθονίην καὶ τὸν ἐν τούτοις Ἔρωτα.

Phérécydès exprimait donc, lui aussi, cette grande image d'une antique union du Ciel et de la Terre ; union qui, dans le cours du Temps, avait donné successivement naissance à tous les êtres. Il expliquait encore comment s'était opérée la division de l'univers en ces cinq profondes régions que rappelait le titre de son livre. Une pareille organisation d'ailleurs avait été lente, et l'établissement de cet ordre longtemps retardé par l'action de forces contraires. Cette idée, chez Phérécydès, n'avait pas pris la forme d'une Titanomachie. C'était Ophioneus, le monstre-serpent, cet autre Typhon [1], dont le théologien de Syros avait pu emprunter la conception aux Phéniciens, qui, à la tête des Ophionides ses enfants, avait provoqué les dieux. Les adversaires étaient convenus que celle des deux troupes qui tomberait dans l'Océan serait vaincue, et que les vainqueurs deviendraient les possesseurs du ciel. Après une longue lutte, l'armée d'Ophioneus avait été taillée en pièces, et ses soldats précipités dans les profondeurs de la mer [2]. L'honneur de ce succès revenait à Chronos, chef des dieux dans ce conflit. C'était donc le Temps [3] qui triomphait ; c'était lui qui avait assuré la victoire des puissances bienfaisantes et régulières de la nature sur ses forces funestes et monstrueuses.

Ce qui est beaucoup moins clair, c'est le rôle que jouait, dans la cosmogonie de Phérécydès, le voile « (φᾶρος) et « le chêne ailé » (ὑπόπτερος δρῦς), que le néo-platonicien Maxime de Tyr [4] et le philosophe chrétien Clément d'Alexandrie [5] considèrent tous deux comme des allégories. On a pu croire que la découverte d'un nouveau fragment de Phérécydès résolvait la difficulté. Mais le voile réel que Zeus offre à son épouse le troisième jour du

1. Sur un vase de Chalcis du VIe siècle, Typhoeus est représenté avec une queue de serpent (Gerhard, *Auserles. Vasenbilder*, III, 237).

2. Orig. *contre Celse*, VI, 42. Phil. Bybl. chez Eus. *Prép. Év.* I, 10.

3. Dans le texte d'Origène, il faut lire Χρόνος et non Κρόνος. Comme, pour Phérécydès, avant Zeus il n'y a rien, il n'a pu mentionner le père de Zeus.

4. X, 4, καὶ τὸ δένδρον καὶ τὸν πέπλον.

5. *Strom.* VI, 642 a, καὶ ὑπόπτερος δρῦς καὶ τὸ ἐπ' αὐτῇ πεποικιλμένον φᾶρος.

mariage, voile magnifique où le dieu avait brodé « la Terre et l'Océan et les demeures de l'Océan [1] », est-il nécessairement le même que le voile, peut-être symbolique, dont il est question dans un autre texte ? Et ce dernier voile ne rappelle-t-il pas le *péplos* des Orphiques? D'autre part, malgré les très ingénieuses conjectures des plus savants hellénistes [2], l'image singulière du « chêne ailé » sur lequel se déploie le voile brodé a-t-elle trouvé une explication vraiment satisfaisante ? Il nous paraît sage de déclarer, en conséquence, que le « voile » et le « chêne » de Phérécydès restent une énigme.

L'introduction du Temps dans les conceptions cosmogoniques grecques relie la doctrine de Phérécydès à celles de l'Orphisme, dont nous n'avons pas ici à faire l'histoire, enveloppée aujourd'hui encore de tant d'obscurités. Les travaux excellents de Gruppe [3] et de Kern [4] ont cependant réussi à faire la lumière sur quelques-uns des points qui doivent nous occuper. On sait que la principale difficulté de la question est dans le désaccord des sources. La cosmogonie orphique revêt, en effet, quatre formes différentes, selon qu'on va la chercher, ou dans les « Rhapsodies », ou chez Hiéronymos de Rhodes, ou chez Eudèmos, ou chez Apollonios. Mais ces contradictions ne doivent pas décourager la critique. Le scholiaste d'Apollonios avait déjà montré que la théogonie mise par le poète des *Argonautiques* dans la bouche d'Orphée [5] n'a rien d'orphique et dérive d'Empédocle. Celle d'Eudèmos, qui fait de la Nuit l'élément originaire [6], paraît reposer sur une interprétation arbitraire d'un texte d'Aristote [7]; celle

1. Grenfell et Hunt, *ouv. cit.*, p. 21.
2. H. Weil, *Rev. des Études grecques*, 1897, p. 1-6. Diels, *Z. Pentemychos d. Pherekydes* (Mém. Acad. de Berlin, 1897, t. XI, p. 144 et suiv.).
3. Voir le dernier chapitre du t. I (Introduction) de son ouvrage, *Griech. Kulte u. Mythen.*
4. Dissertation déjà citée, *De Orphei, Epimenidis, Pherecydis Theogoniis* (Berlin, 1888).
5. I, 494.
6. Damaskios, 124, p. 382-83 Kopp, 319 Ruelle. Abel, *Orphica*, fr. 30.
7. *Métaph.*, XI, 6, p. 1071 b, 25, οἱ θεόλογοι οἱ ἐκ νυκτὸς γεννῶντες. Aristote ne dit pas quels sont ces théologiens. C'est Eudèmos qui a voulu y reconnaître les Orphiques.

d'Hiéronymos enfin, comme Kern l'a prouvé [1], est plus récente que celle des Rhapsodies. C'est donc le texte des Rhapsodies qui doit faire foi, surtout pour la première période du développement de l'Orphisme au VIe siècle.

Or, en ce qui concerne la cosmogonie, ce texte, dépouillé des commentaires néo-platoniciens, qui, chez Damaskios, risquent d'en étouffer le sens, se réduit aux données suivantes : Chronos, Æther, et Chaos, sorte de trinité analogue à la triade de Phérécydès, Zeus-Chronos-Chthonié, sont les trois éléments éternels et premiers des choses. Mais le monde ne sortira pas, comme chez Phérécydès, de l'union d'un couple. Dans l'œuvre de création, les Orphiques attribuaient, sous une forme originale, le premier rôle et l'impulsion originaire à Chronos. C'était lui, disaient-ils, qui, « au sein de l'éther divin, avait fabriqué (ἔτευξε) un œuf d'argent [2] » où devait se former et d'où devait sortir le dieu qui sèmera et qui propagera la vie. Concevoir cette image de l'œuf cosmique, faire naître et croître le monde d'un embryon, était une idée qui, dans sa simplicité, ne manquait pas de grandeur. Faut-il en chercher l'origine dans l'Inde ou en Égypte? La fable célèbre de la naissance des Dioscures, celle de la naissance des Molionides [3], ne témoignent-elles pas que l'esprit des Grecs fut très anciennement familier avec cette conception?

Le jeune dieu éclos de l'œuf primordial s'appellera de plusieurs noms : il sera Protogonos (le premier-né), Phaéthon (le brillant), Phanès (celui qui paraît à la lumière) ; il sera surtout, et ce nom est de tous le plus significatif, Éros ; « l'Amour étincelant, aux ailes d'or, rapides comme les tourbillons des vents », que décrit Aristophane [4] qui semble respecter, en ne la parodiant qu'à

1. P. 28-35. Discussion serrée et précise, quelquefois contre Lobeck, surtout contre Schuster (*De veteris orphicae Theogoniae indole atque origine*, 1869).

2. Damaskios, p. 147 Kopp, 111 Ruelle. Abel, *Orphica*, fr. 53. Cf. Lobeck, *Aglaoph.*, p. 474 et suiv.

3. Ibyc. fr. 16, Bergk, ἀμφοτέρους γεγαῶτας ἐν ὠέῳ ἀργυρέῳ. Voir d'autres rapprochements chez Kern, p. 11-13.

4. *Oiseaux*, 694.

demi, la cosmogonie des Orphiques. Phanès-Éros est un dieu beau : plus tard seulement, pour faire entendre qu'il enferme en lui les germes de tous les êtres, on lui prêtera, sous l'influence orientale, un aspect monstrueux et des têtes d'animaux multiples [1]. Ce dieu, principe d'énergie féconde, ne s'était d'ailleurs manifesté que tardivement. « Pendant longtemps, dit le poète des *Rhapsodies*, Protogonos ne fut contemplé par les yeux de personne ; il ne fut vu que de la Nuit sacrée [2]. » Les Orphiques, en effet, assignaient un rôle capital à cette obscurité première d'où ils supposaient qu'étaient sorties, avec le temps, toutes les choses visibles. La Nuit était pour eux à la fois la fille et l'épouse de Phanès [3] : Gaea et Ouranos étaient nés de leur union. Doit-on s'étonner que la Nuit qui, chez Hésiode, si antique qu'elle soit puisqu'elle est engendrée par le Chaos, n'a pourtant qu'une importance secondaire, soit devenue, avec l'Orphisme, une des grandes divinités primitives, une « mère des dieux »? Si le monde que gouvernent les Olympiens n'est arrivé à l'état où on le voit que par une série de révolutions ou à la suite de lents progrès, ne pouvait-on concevoir un temps où nulle lumière n'éclairait encore sa masse confuse, et où la nuit régnait dans l'immense étendue des espaces cosmiques? Elle n'y était pas seule cependant : le principe de vie et de lumière, Phanès, plus ancien qu'elle, habitait avec elle, la fécondait et la forçait enfin à mettre au jour la Terre et le Ciel, qui eux-mêmes donneront naissance à ce couple Océan-Tèthys [4], qui, pour le poète de l'*Iliade*, était le premier.

Malgré la nouveauté de cette généalogie, les Orphiques ne pouvaient pas ne pas tenir compte des traditions, si répandues et si solidement établies en Grèce, qui concernaient les règnes d'Ouranos, de Cronos et de Zeus. Ils n'entreprirent pas de supprimer ces traditions, mais plutôt de les accommoder à leurs idées :

1. Damaskios, p. 382 Kopp, 318-19 Ruelle. Procl. *Tim.*, 267 c.
2. Abel, fr. 59 ; 72.
3. Id. fr. 73, ἐῆς παιδὸς ἀφείλετο κούριον ἄνθος.
4. Plat., *Crat.*, p. 402 b ; Abel, *Orphica*, fr. 32.

ɜ imaginèrent donc une succession de royautés célestes où les ois grands dieux de la mythologie hellénique avaient leur place ıarquée, mais où ils n'étaient pas seuls. Ces rois étaient, rangés ans l'ordre des temps : Phanès, Nyx, Ouranos, Cronos, Zeus, uquel s'ajouta, avant l'époque de Platon, Dionysos, devenu ɜ dieu favori de l'Orphisme [1]. Cependant, Zeus restait le dieu ıar excellence, l'auteur de tout. Pour faire ressortir cette idée, es Orphiques racontaient que Zeus avait « avalé » Phanès [2] : mythe dont la forme ne peut surprendre, si l'on se rappelle que, chez Hésiode, Jupiter avale Mètis; Mètis qui, dans la nomenclature orphique, est précisément un des noms (ὁ Μῆτις) de Phanès. Zeus, s'étant assimilé le premier générateur, représenté quelquefois comme hermaphrodite [3], était devenu hermaphrodite lui-même : « Zeus fut mâle, Zeus fut vierge immortelle [4]. » Il était donc, à lui seul, source féconde et inépuisable de vie ; il était créateur. « Zeus est le commencement, Zeus est le milieu, Zeus est la fin »; ou encore : « c'est par Zeus que tout a été fait [5] », chantait le poète. Et ainsi, le Jupiter orphique était autre chose encore que le souverain de l'Olympe; il était un dieu d'un ordre plus haut et d'un caractère plus philosophique que le Jupiter de tous.

« C'est à la sixième génération, disait un poète orphique cité ar Platon [6], que votre chant doit s'arrêter ». Dans l'ordre des yautés divines, Zeus tenait le cinquième rang : le sixième ɔartint à Dionysos. Fils de Zeus et de Dèo, Dionysos ne supıte et n'efface pas son père, comme celui-ci avait fait de

Procl. *Tim.* 291 a.

'est ce qu'on appelait la κατάποσις. Voir la discussion de Kern, *ouv.* 21 et suiv., qui tend à établir que ce mythe n'a point passé, comme enait Schuster, de la théogonie d'Hiéronymos dans les Rhapsodies, ue le fait contraire s'est produit.

agm., 62, Abel.

ς ἄρσην γένετο, Ζεὺς ἄμβροτος ἔπλετο νύμφη (fr. 46). Pseudo-Aristote, *Du* 7, p. 401 a.

Arist., *Du Monde*, 7. Plat., *Lois*, IV, 715 e. Abel, fr. 46.

lèbe, p. 66 c-d.

LIBRARY OF THE UNIVERSITY

Cronos, et Cronos lui-même d'Ouranos; mais il est, après lui, et lui aussi, un dieu souverain. Comment concilier ces deux souverainetés ? Dans la pensée des Orphiques, de très bonne heure, Zeus et Dionysos furent le même dieu [1]. Dionysos, c'était encore Zeus, mais Zeus considéré sous certains aspects particuliers. Ce Bacchus orphique, qui ne doit pas se confondre avec le dieu vulgaire de la vigne et du vin, portait souvent un nom spécial : il s'appelait *Zagreus*. « O Terre vénérable, ô Zagreus, le plus élevé de tous les dieux [2] », s'écriait un personnage d'un poème cyclique, l'*Alcmæonis*, qui ne peut être postérieur au VIe siècle. Et, au temps de Pisistrate, Onomacrite racontait [3] comment les Titans avaient été les auteurs des « souffrances » de Dionysos-Zagreus. A cette époque donc s'était déjà introduite dans la théologie des Orphiques une conception étrangère à la mythologie courante des Grecs, celle de la *passion* douloureuse (παθήματα) d'un dieu : leurs poètes avaient créé à ce sujet une légende qui, bien qu'elle ne soit exposée complètement que par des écrivains chrétiens, est de source ancienne. Un jour, disait-on, le jeune Dionysos fut victime de la traîtrise des Titans ses frères qui, pour l'attirer dans une embuscade, lui présentèrent un jouet : au moment où l'enfant s'en emparait, ils se jetèrent sur lui, le mirent à mort, coupèrent ensuite son corps en morceaux, qu'ils jetèrent dans une chaudière pour l'y faire bouillir. Mais une partie de la victime leur échappa. A l'insu des Titans, Pallas avait porté à Jupiter le cœur du dieu : ce cœur était devenu le noyau d'une vie nouvelle; la substance du dieu, modifiée, mais non détruite, s'était reformée. Il est possible que cette légende dérive de la fable égyptienne de la mort d'Osiris, tué et mis en morceaux, lui aussi, par son frère Set-Typhon et ses complices; mais, quelle que soit son origine, les Orphiques paraissent lui avoir attaché une haute signification : celle de l'immortalité de la vie qui cir-

1. Abel, fr. 7, εἷς Ζεὺς... εἷς Διόνυσος.
2. Kinkel, fr. 3, Πότνια Γῆ Ζαγρεύ τε θεῶν πανυπέρτατε πάντων.
3. Pausan. VIII, 37, 5.

cule dans toutes les parties de la nature, où les apparences de destruction sont seulement des indices de transformation. Et cette idée n'est point en désaccord avec la doctrine de la migration et de la palingénésie des âmes que professèrent les Orphiques, soit qu'ils l'aient fournie aux Pythagoriciens, soit au contraire, ce qui n'est guère susceptible de démonstration, qu'ils la leur aient empruntée.

Ce qui leur appartient certainement en propre, c'est la conception, si contraire à la mythologie, de l'inflexibilité des lois qui dominent la nature et les êtres vivants. Ils l'exprimèrent sous la forme d'une personne divine, qu'ils nommèrent *Adrastéia*, « celle qu'on ne peut fuir, l'inévitable ». Les sages dont parle Eschyle [1], qui « adorent Adrastée », les sages encore qui, d'après Euripide [2], disent « qu'il n'y a rien de plus fort au monde que la redoutable Nécessité », ce sont les Orphiques. Adrastée, en effet, et Anagkè sont identiques. Et, chez Platon [3], la « loi d'Adrastée » est une loi qui avait été définie par l'Orphisme. Dans les poèmes homériques, le pouvoir irrésistible de la Moira ne s'étendait qu'à la vie humaine : celui d'Adrastée s'étend à tout. Elle est inséparable de Chronos [4], le Temps immortel. Elle est non moins étroitement liée au dieu démiurge : Adrastée, disaient les poètes orphiques, a été « la nourrice de Zeus [5] ». Ils la représentaient encore, à l'entrée de la caverne où la Nuit habite avec Phanès, debout, armée de cymbales retentissantes, et proclamant les lois divines [6]. Ces images dissimulent à peine des abstractions. Les Orphiques fixèrent donc, au VIe siècle, la réflexion des Grecs sur deux idées importantes que la *Théogonie* hésiodique ne leur fournissait pas : celle de l'action du Temps; celle de la force invincible de la Nécessité.

1. *Prométhée*, 935.
2. *Hélène*, 513.
3. *Phèdre*, p. 248 c. Cf. Abel, *Orphica*, fr. 109, 110.
4. Hiéronymos, chez Damaskios, p. 381 Kopp, 318 Ruelle.
5. Procl. Plat., *Timée*, p. 323 c.
6. Hermias, Plat., *Phèdre*, p. 148 (Abel, fr. 109).

Leur explication des commencements du monde est-elle originale? Les critiques de l'antiquité semblent n'avoir pu admettre que les premières cosmogonies grecques, à l'exception de celle d'Hésiode, aient été l'œuvre de l'esprit grec. D'après une opinion rapportée par Suidas, Phérécydès, qui est apparenté aux Orphiques, s'était procuré les livres secrets des Phéniciens. Mais de ces livres que savons-nous? Les rares fragments qui restent de Sanchoniathon, mutilés, dénaturés par l'évhémérisme, ne peuvent inspirer qu'une confiance médiocre ; c'est donc à peine si l'on ose affirmer que les Orphiques ont emprunté à la Phénicie l'idée de la Nuit, principe féminin, et celle du dédoublemen de l'être initial, devenu, avec Phanès-Zeus, mâle et femelle. L'origine égyptienne de cette même théogonie, malgré les similitudes [1] assez frappantes, il faut en convenir, de l'œuf primordial et du démembrement du dieu, n'est cependant pas de tout point manifeste. Les Orphiques furent de très habiles faussaires, qui ne cessèrent jamais de prétendre que les livres qu'ils composaient remontaient au fondateur légendaire de leur secte, à ce poète et à ce sage, beaucoup plus ancien qu'Homère lui-même, qui s'appelle Orphée ; et ils n'ont révélé à personne les sources où ils ont puisé. Les éléments étrangers qu'ils ont pu mêler à leurs doctrines se devinent donc plutôt qu'ils ne se distinguent. Pourquoi du reste se refuserait-on à attribuer à ces ingénieux esprits au moins une part d'originalité ?

Ce ne furent pas les Orphiques qui inspirèrent la cosmogonie d'Acousilaos : elle rappelle plutôt celle d'Hésiode, puisqu'elle établissait comme premier principe le Chaos, d'où dérivaient l'Érèbe et la Nuit, dont l'union donnait ensuite naissance à une triade composée d'Æther, d'Éros et de Mètis, qui, à leur tour, produisaient à la lumière toute la série des autres divinités [2]. Mais l'influence des Orphiques s'exerça, d'une façon sensible, sur Épiménide de Crète.

1. Elles ont été récapitulées par L. Campbell, *Relig. in greek Literat.*, p. 250.
2. Damaskios, p. 383 Kopp, 320 Ruelle.

Ce personnage singulier, poète et thaumaturge, d'un mysticisme extraordinaire qui avait étonné les imaginations, héros d'une légende merveilleuse, bien qu'il ait vécu en pleine réalité historique [1], avait écrit une *Théogonie* beaucoup plus développée que celle d'Hésiode — elle n'avait pas moins de cinq mille vers [2] — dont les Grecs n'ont jamais suspecté l'authenticité. On voit, par ce qui nous en reste, qu'Épiménide avait su se rendre indépendant et d'Homère et d'Hésiode. Il bouleversait les généalogies traditionnelles en donnant pour épouse à Cronos, non pas Rhéa, mais Euonymè, qui est identique à la Terre [3], et en faisant naître de cette union Aphrodite, les Érinyes et les Moirai [4]. Comme ses prédécesseurs, Épiménide remontait aux origines. Il plaçait au commencement de tout trois principes, l'Air, la Nuit, le Tartare, d'où naissait ensuite — le texte de Damaskios [5] n'indique pas d'une façon claire comment — l'œuf qui contenait le germe de toutes les générations divines. Une pareille cosmogonie était empruntée à diverses sources. L'œuf du monde est de doctrine orphique; la primauté de la Nuit également. Le Tartare n'a que dans la *Théogonie* attribuée à Musée [6] le rôle qu'Épiménide lui assigne. Quant à l'Air, son introduction comme principe premier dans la poésie cosmogonique est chose si nouvelle, qu'on ne peut s'empêcher de penser que l'œuvre d'Épiménide a été écrite après la publication du livre d'Anaximène. Le poète crétois a donc dû connaître à la fois les doctrines de l'Orphisme et celles des premiers philosophes ioniens.

1. D'après le témoignage de Platon, qu'il est difficile de récuser (*Lois*, p. 642 d), Épiménide serait venu à Athènes dix ans avant les guerres médiques. Sur ce point de chronologie, voir A. Croiset. *Littér. gr.*, II, p. 439, note ; Kern, *ouv. cit.*, p. 80-82 ; Lœschke, *de Pausan. descript. arc. Athen.*, p. 23. Cf. Hubert Demoulin, *Épiménide de Crète*, Bruxelles, 1901.
2. Diog. L. I, 111.
3. Schol. Eschin. I, 188. Schol. Soph., *Œd. Col.* 42. Euonymos, éponyme du dème attique de ce nom, est un fils de la Terre et d'Ouranos, ou du Céphise (Steph. Byz. Εὐωνύμεια).
4. Tzetz. ad Lycophr., *Alex.* 406.
5. P. 383 Kopp, 320 Ruelle. Tzetz., *l. cit.*
6. Philod. π. εὐσεβ. p. 61, 15, Gomperz.

Originales du reste ou empruntées, mêlées vraisemblablement d'éléments indigènes et d'éléments étrangers, les diverses *Théogonies* dont nous venons de parler, celle d'Hésiode, celle de Phérécydès, celle des Orphiques, celle d'Épiménide, attestent toutes également quel était en Grèce, vers la fin du VIe siècle, l'état des esprits les plus éclairés, à l'égard des traditions religieuses. On ne se contente plus alors de ce qu'avait chanté Homère au sujet des dieux ; on veut savoir autre chose encore. L'ambition vient de remonter beaucoup plus haut que Jupiter et que Cronos dans le passé de l'univers. Une fois éveillée sur ce point, la réflexion ne sommeillera plus, et bientôt l'esprit grec sera capable de comprendre un autre langage que celui des poètes.

CHAPITRE II

LES PREMIERS PHILOSOPHES ET LA RELIGION POPULAIRE

Thalès et Anaximandre expliquent le monde et les météores célestes par des causes naturelles. — Xénophane ; sa guerre à l'anthropomorphisme. Qu'il n'est point cependant monothéiste. — Parménide et l'idée de la Loi. Les dieux et l'apparence. — Héraclite hostile aux superstitions. La Loi ou la Diké supérieure aux divinités. Ce qu'est Aiôn, roi du monde. — Empédocle ; il veut épurer les croyances et réformer le culte.

Par leur conception des origines, les philosophes ioniens, sans le vouloir peut-être, commencent à porter atteinte à la foi simple et ignorante des foules. Thalès ne pouvait passer ni pour un athée, ni pour un sceptique, lui qui déclarait que le monde est « plein de dieux » [1] ; mais ces dieux qu'il voyait partout, ne les diminuait-il pas en affirmant que l'eau avait été le principe des choses, que tout était né d'elle et que tout devait y retourner ? En vain certains philosophes postérieurs prétendaient que la cosmogonie de Thalès n'était autre que celle des premiers poètes qui avaient parlé des dieux [2]. Chez Homère, Océan et Tèthys, qui donnent naissance à tous les êtres, sont des personnes [3] ; chez Thalès, l'eau est un élément : qu'y a-t-il de commun entre l'action d'un élément, qui est matière, et celle d'un couple générateur, qui est dieu ? De même, quand Thalès expliquait par l'eau pénétrant dans les cavités du sol les phénomènes des tremble-

1. Aristote, *De l'Ame*, I, 5, 17, p. 411 a. Diog. L. I, 1, 27. Stob., *Eclog.*, 56.

2. Aristote, *Métaph.* I, 3, 4-5, donne cette opinion non comme la sienne, mais comme celle de « quelques philosophes » qu'il ne nomme pas.

3. *Iliade*, XIV, 246 ; cf. 201.

ments de terre, ne faisait-il pas tort à Poséidon? D'après les croyances populaires, c'était le souverain de la mer qui, des coups répétés de son trident, produisait ces terribles commotions si funestes aux hommes : même en l'an 373, on ne douta point que la destruction des deux villes d'Hélikè et de Bura, sur le golfe de Corinthe, ne fût un effet de la fureur du dieu [1]. En enlevant à Poséidon l'un de ses pouvoirs les moins contestés, l'explication de Thalès dépouillait donc le dieu d'une partie de sa redoutable majesté.

Quant à la science astronomique du philosophe milésien, n'allait-elle pas jeter le trouble dans les idées qu'on s'était faites jusqu'alors des phénomènes célestes? Si mesurer le soleil et la lune, si étudier, non seulement la marche ordinaire de ces astres dans le ciel, mais leurs mouvements irréguliers, était chose possible et permise, qu'était-ce donc que ces grands êtres lumineux, si vénérés par l'homme qu'ils comblaient de tant de bienfaits, et qui jusqu'alors avaient passé pour divins? Annoncer par avance, comme le fit Thalès, une éclipse de l'un de ces astres, et essayer de donner les raisons naturelles du phénomène, n'était-ce pas dissiper un mystère aussi sacré qu'effrayant ? N'était-ce point chasser des imaginations le démon malfaisant qui dérobait la lumière, ou le dieu qui se servait de pareils moyens pour avertir les hommes et leur témoigner sa colère?

La religion cependant n'arrêta pas plus les recherches astronomiques d'Anaximandre qu'elle n'avait arrêté celles de Thalès, son maître, et l'Ionie fut plus indulgente aux spéculations des météorologues que ne devait l'être Athènes. Aux yeux d'Anaximandre, la divinité n'a été pour rien dans l'œuvre du monde [2], sorti tout entier de l'ἄπειρον, la matière infinie. Cette matière, dont il ne définissait pas l'essence, inépuisable en ses productions, s'était développée dans une série de mondes qui peuplaient l'espace sans bornes, où il semblait que ce travail d'enfantement ne

1. Diod. XV, 48-49.
2. August., *De Civ. dei*, VIII, 2.

dût jamais finir ; car, les créations de la nature étant périssables, de nouvelles succéderaient toujours aux anciennes, et la vie réparerait sans relâche la mort [1]. Ces mondes illimités, dont la vue du ciel étoilé lui avait donné l'idée, qui n'étaient peut-être même pour lui que les astres eux-mêmes [2], Anaximandre les appelait des dieux [3]; mais qu'importe cette dénomination? Des dieux de ce genre, nés pour mourir, voués d'avance, comme tous les êtres vivants, à la destruction inévitable, ressemblaient peu à ceux de la foi populaire.

Ces derniers ne préoccupaient pas vivement Anaximandre, à en juger par la façon dont il expliquait les météores célestes. En Grèce, le Soleil, Hélios fils d'Hypérion, est un personnage divin, qui est l'objet d'un culte et à qui l'on offre des sacrifices. Si l'on écoute Anaximandre, le dieu rayonnant qui, chaque matin, lance dans le ciel son attelage, est simplement « un cercle, vingt-huit fois plus grand que la terre, pareil à une roue de char dont la périphérie serait creuse et remplie de feu, et qui laisserait, en un endroit, sortir ce feu par une ouverture, comme un soufflet [4] ». La sœur d'Hélios, Sélènè, la belle vierge céleste aux larges ailes, à la couronne d'or, l'amante silencieuse d'Endymion, ne trouve pas plus grâce que son frère auprès du philosophe. La lune, elle aussi, est un cercle de feu qu'il a mesuré et qu'il a trouvé dix-neuf fois plus grand que la terre [5] ! Où sont les mythes gracieux qu'avait inspirés la pure et mélancolique déesse ? Anaximandre détruit ces mythes sans pitié, comme il détruit les illusions du vulgaire qui, derrière les phénomènes atmosphériques, croyait apercevoir l'action personnelle d'un dieu. Ce philosophe prétend expliquer le tonnerre : c'est le souffle du vent, dit-il, qui empri-

1. Cf. E. Zeller, *La philos. des Grecs*, t. I, p. 211 et suiv. de la trad. de M. E. Boutroux.
2. Zeller, *ibid.* p. 236-237.
3. Stob., *Eclog.* I, 2, 28. Pseudo-Plutarque, *Opinions des philos.* I, 7.
4. *Opinions des philos.* II, 20, 1. Stob., *Eclog.* I, 25, 1 (Diels, *Doxogr. gr.* p. 348).
5. *Ibid.* II, 25 (Diels, p. 355).

sonné dans la nuée épaisse, fait effort pour en sortir, et qui en s'échappant la déchire avec fracas [1]. Il veut expliquer aussi la pluie, par les vapeurs qui se forment au-dessous du soleil [2]. On disait cependant autrefois, on dira encore longtemps en Grèce que c'est Jupiter qui verse sur la terre les eaux célestes [3], que c'est lui qui, dans le ciel d'orage, darde sa foudre à trois pointes, et qui la lance sur le séjour des hommes. Cette poésie enfantine s'évanouit ; ce nuage doré se dissipe à la lumière de la science nouvelle.

Anaximène, qui attribua un nom à cette matière infinie qu'Anaximandre avait laissée dans le vague, qui l'appela « l'air », dont il fit le premier principe [4], n'eut pas une théologie différente de celle de son maître. « Il n'a pas nié les dieux, dit saint Augustin, il ne les a point passés sous silence. Mais il n'a pas cru que ce sont eux qui ont créé l'air ; tout au contraire, il fut persuadé que c'est l'air qui leur a donné naissance [5] ». A l'exemple donc des philosophes qui l'avaient précédé, Anaximène subordonnait la divinité à la matière ; et, à le faire, il n'éprouvait sans doute aucun scrupule de religion. Pour n'avoir pas été toujours dans l'univers, pour être apparus à un moment de la durée et avoir dû leur existence à la fécondité de l'air primordial, les dieux n'en étaient pas moins les dieux, des êtres vénérables et redoutables ; et l'on ne voit pas que les théories des Ioniens sur les origines du monde aient été inconciliables pour eux avec le respect et avec la pratique des cultes traditionnels. Leur philosophie ne voulait pas attaquer les dieux ; en poussant ses recherches plus loin et plus haut qu'eux, elle ne se croyait pas impie.

Si, pour suivre l'ordre des temps, des côtes de l'Ionie nous nous transportons à celles de la Grande-Grèce, nous verrons que là il en fut autrement. Dans ce pays, pour la première fois, la

1. *Opinions des philos.* III, 2.
2. Hippol., *Philosoph.* 6, 7.
3. Isocrate, *Busiris*, 6 : τῶν γὰρ ὄμβρων.. τοῖς μὲν ἄλλοις Ζεὺς ταμίας ἐστίν.
4. Hippol., *Philosoph.* 7, 1.
5. *Civit. Dei*, VIII, 2.

critique philosophique ose engager contre la foi du peuple une véritable lutte qui, souvent interrompue et souvent reprise ensuite, à travers des péripéties diverses, ne devait finir qu'avec l'hellénisme lui-même.

Ce fut un Ionien réfugié en Sicile et en Grande-Grèce, Xénophane de Colophon, qui porta le premier coup aux croyances vulgaires ; et la guerre qu'il leur fit ne fut pas une guerre sourde, d'insinuations et d'allusions, mais une guerre franche et ouverte, qu'il entreprit sans ménagements et qu'il mena avec vigueur. « Aucun homme, déclare-t-il, ne sait et ne saura jamais rien de certain touchant les dieux [1]. » Les choses qu'on raconte à leur sujet ne constituent pas une science, mais seulement une apparence, une opinion (δόκος).

Cette opinion, Xénophane la proclame absurde. Très résolument, il s'attaque à l'un des principes essentiels de la religion hellénique, l'anthropomorphisme. — Se peut-il rien de plus étrange que ces divinités façonnées par l'homme à sa propre image ? « Les mortels, dit-il, croient que les dieux naissent comme eux, qu'ils ont leurs vêtements, leur voix et leur corps [2]. » Et, prenant des exemples, il ajoute : « les Éthiopiens donnent à leurs dieux la couleur noire et le nez camus ; les Thraces, des yeux bleus et des cheveux roux [3]. » Cette idée est rendue plus saisissante, sous une forme originale, dans des vers qu'on a souvent cités : « Si les bœufs et les lions avaient des mains, et s'ils savaient dessiner comme les hommes, ils représenteraient aussi les formes et les corps des dieux tels qu'ils sont eux-mêmes ; les chevaux les feraient à la ressemblance des chevaux, les bœufs à la ressemblance des bœufs [4] ». La conclusion, que le poète n'exprimait peut-être pas, mais qui ressort clairement de ces textes, c'est que, si les figures des dieux varient suivant les pays et suivant les races, ces figures n'ont jamais eu d'existence que dans

1. Fragm. 34 Diels (*Poet. philos. fragm.*), 14 Karsten.
2. Fragm. 14 Diels.
3. Fragm. 16 Diels.
4. Fragm. 15 Diels (6 Karsten).

les imaginations qui les ont conçues. Non moins imaginaire sera la similitude morale des dieux aux hommes. Les poètes qui ont inventé une pareille ineptie sont pour Xénophane des maîtres d'erreur, et des gens qu'il ne peut souffrir. La colère de ses iambes [1] s'était déchaînée contre Homère et contre Hésiode ; car ce sont eux « qui ont attribué aux dieux tout ce qui, chez les mortels, est un sujet de honte et de blâme. Ils leur ont prêté toutes sortes d'actions criminelles, le vol, l'adultère, les tromperies réciproques [2] ». Voilà le premier acte d'accusation dressé, au nom de la morale, contre les poètes qui ont fixé les mythes divins. Xénophane, sur ce point, devance Platon, et il est le plus ancien écrivain grec qui ait fourni des armes aux Pères de l'église chrétienne pour leur polémique contre les croyances païennes.

Les poètes ayant dit beaucoup de choses incroyables sur le compte des dieux, comment ajouterait-on foi aux fables qu'ils en racontent, quand ces fables sont en contradiction avec l'idée qu'il convient de se faire d'eux ? Xénophane ne veut pas que, dans les festins, on chante les combats des Titans et des Géants, ni ceux des Centaures, ni les discordes célestes : ce sont là « fictions des poètes d'autrefois, bavardages frivoles, où il n'y a rien de bon [3] ». Pour les mêmes raisons, il cherchait à montrer le caractère déraisonnable de certaines cérémonies religieuses. On connaît l'anecdote que raconte Aristote, en sa *Rhétorique* [4]. « Les Éléates demandaient un jour à Xénophane s'ils devaient, ou non, sacrifier à Leucothéa et se lamenter en son honneur. Le philosophe répondit : « La considérez-vous comme une divinité ? alors ne la pleurez pas ; la tenez-vous pour une personne humaine ? alors ne lui faites pas de sacrifices. » La question des Éléates s'explique

1. Le témoignage de Diogène Laërte, IX, 18, καὶ ἰάμβους καθ' Ἡσιόδου καὶ Ὁμήρου, est formel. Mais les vers contre Hésiode et Homère qui nous sont restés de Xénophane étant des hexamètres, il faut supposer ou que le philosophe avait attaqué ces poètes successivement sous deux formes, ou que par « iambes » Diogène entend des poésies de fond satirique.
2. Fr. 11 Diels (7 K.).
3. Fragm. 1 Diels (21 K.) v. 21-23.
4. II, 23, 26.

par le fait que la divinité d'Ino-Leucothéa était mal établie. Femme du roi béotien Athamas qui, dans un accès de folie, avait tué l'un de ses enfants, Ino avait fui, emportant dans ses bras le fils qui lui restait : poursuivie par son époux, elle s'était précipitée avec son fardeau dans la mer, près des roches Scironiennes, où les marins croyaient quelquefois l'apercevoir, sous la forme d'un plongeon, courant à la crête des vagues qu'elle faisait retentir de ses plaintes douloureuses. Avant d'être une déesse marine, Ino avait donc été une mortelle, et l'on pouvait hésiter sur la forme du culte qu'il était juste de lui rendre. Plutarque, reprenant ensuite la même histoire, substituera les Égyptiens aux Éléates, Osiris à Leucothéa, et il fera dire, également, à Xénophane : « Si vous considérez Osiris comme un mortel, ne lui accordez pas les honneurs d'un dieu ; si vous le considérez comme un dieu, ne le pleurez pas [1]. » Pourquoi donc Xénophane ne veut-il pas qu'on pleure les dieux ? Par ce que les dieux, tels qu'il les comprend, sont étrangers au malheur et à la douleur, et par ce qu'ils ne meurent pas. Il allait plus avant ; il soutenait qu'ils ne sont pas nés à un moment déterminé du temps. Nous en avons pour garant le témoignage d'Aristote : « Xénophane disait que ceux qui prétendent que les dieux sont nés commettent la même impiété que ceux qui soutiennent qu'ils sont morts ; car, dans les deux cas, il y aurait eu un moment où les dieux n'auraient pas existé [2]. » Est-il besoin de prouver combien cette double affirmation de Xénophane était contraire aux idées régnantes ? Non seulement les dieux populaires sont nés dans le temps, mais quelques-uns d'entre eux, parmi ceux que la Grèce a empruntés à l'Asie, ont subi autrefois la mort ; et, pour la terre, ils continuent de mourir et de ressusciter périodiquement, comme le Bacchus dont on montrait le tombeau à Delphes, comme

1. *Morales*, 171 e, 763 d. Ailleurs, dans les Χρησμοὶ τῶν ἑλληνικῶν θεῶν, 69 (Buresch, *Klaros*, p. 118 et 120), le même mot est attribué à Héraclite. Voir la discussion de Buresch, qui défend cette dernière attribution.

2. *Rhét.* II, 23.

Adonis que, tous les ans, pleuraient les femmes athéniennes.

Xénophane, qui avait des dieux une trop haute idée pour vouloir qu'ils soient nés, et qu'ils puissent mourir, a-t-il poussé le mépris des croyances de son temps jusqu'à nier leur existence multiple, ou, s'il ne l'eût pas osé, jusqu'à laisser entendre, du moins, que la divinité est une? Sa pensée, si dégagée des préjugés vulgaires, s'est-elle réellement élevée à la conception du monothéisme? L'auteur du traité de *Mélissos*, *Xénophane* et *Gorgias*, attribue, il est vrai, au philosophe d'Élée un raisonnement tendant à démontrer l'unité de Dieu [1]; mais il a été établi que ce traité, rangé parmi les œuvres d'Aristote, ne peut pas être d'Aristote, qu'il n'est pas non plus de Théophraste; et tout semble indiquer que les renseignements qu'on y trouve sur le monothéisme supposé de Xénophane ne sauraient être tenus pour authentiques. Ils sont en contradiction avec un texte de Cicéron dont il est impossible de contester la valeur. « Xénophane de Colophon, seul parmi les philosophes qui ont affirmé l'existence des dieux, a voulu détruire radicalement la divination [2]. » Soutiendra-t-on que l'expression « les dieux » ne doit pas être prise à la lettre, et qu'elle veut dire simplement « la divinité »? Alors la phrase de Cicéron serait dépourvue de sens. Elle sous-entend, en effet, que ce sont seulement les athées et les monothéistes — ce qui, pour les Grecs, était tout un [3] — qui combattent la divination. Xénophane, cité comme exception, ne serait donc ni athée, ni monothéiste.

La même conclusion se dégage-t-elle de quelques fragments importants qui nous sont restés de son poème philosophique? « Il y a, disait-il, un seul dieu très grand parmi les dieux et parmi les hommes [4] ». Qu'entendait-il par là? Car les mots εἷς

1. Chez Aristote, p. 977 a.
2. *De divinat.* I, 3, 5.
3. Voir les exemples cités par Freudenthal, *Ueber die Theologie d. Xenophanes* (Breslau, 1886), p. 11.
4. Fr. 1 Karsten, 23 Diels.

θεός et θεοί semblent, au premier abord, impliquer une contradiction. D'après E. Zeller, le dieu que conçoit Xénophane étant, par son essence, de beaucoup supérieur, non seulement aux hommes, mais aux dieux, tels que se les représente l'imagination humaine, ce sont ces dieux médiocres, forgés par l'homme, qui servent au philosophe de terme de comparaison pour faire apprécier l'infinie grandeur de sa divinité unique [1]. Mais cette ingénieuse interprétation n'altère-t-elle pas la simplicité du texte qui, lu sans idée préconçue, est d'une parfaite clarté ? Pour Xénophane, il y a un seul dieu très grand; ce dieu est le plus grand « parmi les autres dieux » ἐν θεοῖσι. Or, cette idée n'avait rien d'original ; bien avant les philosophes, les poètes l'avaient exprimée. Le dieu suprême de Xénophane diffère-t-il beaucoup du dieu μέγιστος, du θεῶν ὕπατος καὶ ἄριστος d'Homère, lequel n'est autre que Zeus ; Zeus « père des dieux et des hommes », beaucoup plus grand qu'hommes et dieux, et dont la grandeur est aussi d'une espèce unique ? Le poète-philosophe ajoutait : « Ce dieu ne ressemble aux mortels, ni quant au corps ni quant à la pensée [2]. » Et en cela il exprimait vraiment une nouveauté ; car le Jupiter homérique, s'il dépasse l'humanité de beaucoup, conserve encore quelques traits d'elle. Mais l'essence du dieu de Xénophane n'est pas tout esprit ; comme celle de Zeus, elle est corps aussi, bien qu'on ne sache pas exactement quelle est la nature de ce corps. Sans doute, à la différence des hommes, dont les yeux n'embrassent qu'un champ restreint, dont les oreilles ne perçoivent que les sons rapprochés, dont l'intelligence rencontre partout des limites, le dieu « voit tout entier, pense tout entier, entend tout entier [3] », c'est-à-dire qu'il voit, qu'il entend et qu'il pense complètement et parfaitement. Mais cette conception est-elle fort éloignée de celle de Zeus « aux vastes regards », celui dont on dira qu'il voit tout, qu'il pénètre tout, celui aussi « qui a des

1. *Philosophie des Grecs*, t. II, p. 24, note 2 de la traduction française.
2. Οὔτε δέμας θνητοῖσιν ὁμοίιος οὔτε νόημα (Fragm. 23 Diels, 1 Karsten).
3. Οὖλος ὁρᾷ, οὖλος δὲ νοεῖ, οὖλος δέ τ'ἀκούει (Fragm. 24 Diels, 2 K.).

pensées immortelles [1] », qui est souverainement intelligent et sage [2]?

« Loin de toute peine, dit encore Xénophane, sa pensée, sa volonté gouvernent tout [3]. » Or, l'absence d'effort, qui caractérise en général l'action des dieux homériques, est à plus forte raison le privilège de Zeus, dont la force est toute-puissante (ἐρισθενής), et Xénophane n'innove pas, quand il fait dépendre la marche du monde de la volonté de son dieu très grand. Zeus n'était-il pas déjà l'ὕπατος μήστωρ, le conducteur suprême? Il est vrai que le dieu de Xénophane est doué d'un attribut qui lui est propre : « il reste sans cesse au même point, sans jamais se mettre en mouvement; il ne se transporte pas d'un endroit à un autre [4] », tandis que les dieux d'Homère, Zeus lui-même quelquefois, se déplacent : leur vitesse, que le poète compare à celle de la pensée humaine, a beau être merveilleuse; pour agir, il leur faut se mouvoir. Le dieu de Xénophane ne se meut pas : au sein de l'auguste immobilité où il réside, sa pensée, sa volonté suffisent à mener tout. En cela au moins, il est manifestement supérieur à Zeus. Il semble donc que l'image du dieu souverain, déjà esquissée par les poètes antérieurs, s'achève seulement et se complète dans les vers de Xénophane, dont l'être « très grand » est une sorte de Jupiter idéalisé, élevé à la perfection. Faut-il croire pour cela qu'il soit vraiment unique, que sa grandeur contienne et absorbe toute essence divine, et que, dans l'immense univers, Xénophane ait voulu qu'il n'y ait de place que pour lui seul? L'œuvre philosophique du poète de Colophon traitait, il nous l'apprend lui-même, de « l'universalité des choses » (περὶ πάντων) et « des dieux » (ἀμφὶ θεῶν) [5], non pas « de dieu » [6].

1. ἄφθιτα μήδεα εἰδώς.
2. μητίετα Ζεύς.
3. Fragm. 25 Diels (3 K.).
4. Fragm. 26 Diels (4 K.).
5. Fr. 34 Diels, v. 2.
6. Campbell, *Relig. in greek Literat.*, p. 293, conclut justement : « Xénophane ne nie pas la pluralité des dieux; mais il affirme la suprématie d'un seul dieu dont l'être transcendant ne peut être représenté sous la forme humaine. »

Comment concilier cependant ce polythéisme avec la doctrine ndamentale de Xénophane? Cette doctrine, on le sait, est celle l'Unité : Unité non pas toute formelle et toute idéale, telle l'avant lui Pythagore l'avait rêvée, mais Unité substantielle, ui remplit l'espace, d'essence matérielle et spirituelle tout ısemble, qui est le monde et la pensée qui gouverne le monde. Xénophane, dit Aristote, ayant jeté les yeux sur l'ensemble de nivers, dit que le Un est la divinité [1]. » Mais, de ce qu'il idenfiait la divinité à l'unité, il n'en découle pas nécessairement ı'il supprimât les dieux. Bien qu'il ramène en effet à l'Un preier la multiplicité des choses de la nature, il ne nie point pour la cette multiplicité. De même, la divinité une, dont l'action énérale s'étend à l'ensemble du tout, n'exclut pas les dieux vers qui gouvernent les régions particulières de cet ensemble, qui sont les forces variées toujours en mouvement et les parties ternelles de l'Un divin. Pour les Grecs, comme le prouvent la octrine orphique et celle des Stoïciens, il n'y a pas eu contradicon entre les conceptions panthéistiques et le polythéisme [2].

Xénophane fut d'ailleurs un polythéiste d'une espèce rare, qui efusait toute créance aux fables déshonorantes pour les dieux, ui avait en horreur la divination, qui prêchait une piété alors ouvelle : celle qui consiste à n'invoquer la divinité qu'avec un œur pur et à ne lui demander autre chose que la force de pratiquer la vertu [3]. En un mot, il voulut être ce que, peu de temps auparavant, avait été Pythagore : un réformateur de la vie religieuse.

La guerre qu'il déclara aux superstitions de son temps, jusqu'où l'a-t-il poussée? Les fragments de son œuvre ne permettent guère d'en juger. On entrevoit seulement qu'il fut un des premiers, en Grèce, à interpréter par des causes naturelles certains phénomènes peu ordinaires où ses contemporains croyaient reconnaître

1. *Métaph.*, p. 986 b, 19.
2. Voir Freudenthal, *ouv. cité*, p. 28-29.
3. Fr. 1, v. 15-16 Diels (21 Karsten), εὐξαμένους τὰ δίκαια δύνασθαι πράσσειν.

une action divine. C'est ainsi que la messagère de l'Olympe homérique, la rapide et brillante Iris, est pour lui « un nuage de couleur purpurine, rouge et verte [1] »; que les Dioscures qui apparaissent aux marins sous la forme d'astres mobiles, de lueurs phosphorescentes qu'on voyait voltiger près des mâts des vaisseaux, ne sont autres que « de petites nuées qui brillent momentanément, en vertu d'un certain mouvement [2] ». Comme l'auteur de la Théogonie hésiodique, Xénophane a l'idée des révolutions antiques du globe ; mais cette idée, il ne l'emprunte pas aux traditions poétiques, et son imagination est trop dominée par sa raison pour se figurer un combat entre divinités aux premiers âges de l'univers. S'il croit que le monde a été jadis en un état désordonné, s'il affirme que l'eau et la terre ont été anciennement mêlées, c'est qu'il peut en donner des preuves ; et ces preuves sont tirées de l'observation; et ce philosophe du VIe siècle avant l'ère chrétienne est déjà un géologue à qui le spectacle de la terre révèle quelque chose de son passé. Il remarquait, en effet, qu'on rencontre des coquillages à l'intérieur des continents et même sur les montagnes; que, dans les carrières de Syracuse, on avait trouvé des empreintes de poissons et de phoques; à Paros, une empreinte d'anchois dans l'épaisseur même de la pierre ; à Malte, les traces de toutes sortes d'animaux marins. Et il expliquait ces divers faits en disant qu'il fut un temps où tout était limon ; ce limon d'où sont nés les êtres vivants [3], et qui, en se desséchant et en durcissant, avait gardé la marque des animaux qui étaient mêlés à sa masse inconsistante [4].

Un homme doué à ce degré de l'esprit d'observation, un philosophe qui entrait ainsi dans la voie de la science, devait être plein de mépris pour les vaines fictions du passé.

Parménide, son successeur dans l'école d'Élée, fut moins dédaigneux pour elles. Sans ajouter foi à ce qu'elles racontaient, il

1. Fr. 32 Diels (13 K.).
2. Aetius, II, 18 (Diels, *Doxogr. gr.*, p. 347).
3. Fr. 27, 29 Diels (8, 10 K.).
4. Hippol., *Réfut.* I, 14. Diels, *Doxogr.*, p. 566, 1.

subit leurs séductions, et on le vit emprunter à ces mythes, dont Xénophane faisait si peu de cas, la parure brillante dont il revêtit sa philosophie. Le début de cette œuvre austère, où s'agitent les problèmes les plus ardus, où l'Être et le Non-Être se heurtent et se combattent, est celui d'un poète; non d'un poète didactique à la façon un peu sèche d'Hésiode, mais d'un poète passionné, enthousiaste, dont le ton a pu être comparé à celui des prophètes hébreux [1]. La découverte qu'il a faite de la vérité est pour lui une éclatante vision; le chemin qu'il a suivi pour arriver à elle est un merveilleux voyage, où des coursiers rapides l'emportaient vers les hauteurs, où il était conduit par les filles du Soleil qui, sorties de l'obscurité, ont rejeté leurs voiles pour guider son ascension vers la lumière. Le char où il est monté arrive jusqu'aux portes du Jour et de la Nuit, gardées par Dikè, qui les ouvre au large; et bientôt le philosophe se trouve en présence d'une déesse qu'il ne nomme point, qui est la Sagesse ou la Vérité, et qui accueille avec bienveillance « celui qu'elle doit conduire partout... O mon fils, salut! car ce n'est pas une destinée funeste qui t'amène, par cette route, en dehors du chemin des hommes, mais la Justice et la Loi. Il faut que tu connaisses tout : et la Vérité persuasive au cœur intrépide, et les opinions des mortels où il n'y a rien de sûr ni de vrai » [2]. La doctrine de Parménide n'appartient donc pas à la terre : il est allé la chercher aux régions célestes; il la tient d'une bouche divine; cette doctrine est une révélation. Quelle belle confiance il a et il veut inspirer en ses idées! Quel hommage rendu en même temps à la vieille mythologie! Et cependant, on sent que cette mythologie lui fournit seulement la matière d'une allégorie, qu'elle n'est rien pour lui, au prix des objets plus graves qui occupent sa pensée.

Son Être, en effet, « qui est et ne peut point ne pas être » [3],

1. Campbell, *ouvr. cité*, p. 293-94.
2. Chez Sext. Emp. VII, 111, v. 1-30 (Diels, *Poet. philos. fragm.*, p. 59). Nous lisons ainsi le v. 29 : ἡμὲν Ἀληθείης εὐπειθέος ἀτρεμὲς ἦτορ.
3. V. 35 Karsten; fragm. 1, v. 3, Diels.

sans commencement et sans fin, « le Tout, l'Unique, l'Immobil l'Indestructible, l'Universel un et continu » [1], n'a rien de cor mun avec Jupiter. Et, si Parménide prononce le mot θεοί, c'e dans la seconde partie de son poème, celle qui a pour objet n la vérité, mais l'opinion. Là, au centre des cercles ignés de l'ur vers, réside, dit-il, « une divinité qui gouverne tout » [2]. Cet divinité, à laquelle il ne donne pas de nom, quelle est-ell Comme elle est le principe de tout mouvement et de toute nai sance, comme elle rapproche le mâle de la femelle et la femel du mâle, il faut voir en elle la force toute-puissante de la gén ration, source universelle de vie dans le monde sensible. C'e elle qui « avant tous les autres dieux, a formé Éros » [3] : les dieu nés après Éros dépendent donc aussi d'elle, car leur venue l'existence a été soumise à ses lois. Mais ces dieux, avec tout qu'on raconte d'eux, participent nécessairement au caractère leur mère commune, qui n'est point, comme l'Être, une vraie substantielle réalité. D'ailleurs, cette puissance irrésistible qu Parménide le proclame, enchaîne l'Être lui-même, et qui e sa loi, de quelque façon qu'il la nomme, qu'elle soit Dikè, Moira, ou Anagké, cette Nécessité, cette Loi qui régit tout, p cela même qu'elle est la Nécessité et la Loi, n'est-elle pas négation des mythes, où se meuvent librement mille volont individuelles, et où se jouent sans entraves tous les capric divins? Les dieux et leurs fables — Parménide ne le dit pa mais c'est la conséquence même de sa doctrine — appartienne donc au domaine de l'apparence (δόξα), qui est celui de l'illusi (ἀπατηλόν).

Contemporain de Parménide, Héraclite d'Éphèse, avec u doctrine exactement contraire à la sienne, eut les mêmes préocc pations religieuses. La théologie remplissait tout un livre de l'c vrage, en trois parties, qu'il avait composé [4]. Membre d'u

1. Frag. 8, v. 5-6, Diels.
2. Fragm. 12, v. 3, Diels.
3. Fragm. 13 Diels.
4. Diog. L. IX, 1, 5.

famille aristocratique qui prétendait descendre de Codros, et dont le chef avait, entre autres privilèges royaux, la présidence des cérémonies de Dèmèter Éleusienne, Héraclite, bien qu'il se soit dessaisi de ce dernier droit en faveur de son frère [1], ne fut pas sans doute infidèle aux sentiments de piété des siens. Il parle avec respect de l'oracle d'Apollon Delphien « qui ne dit pas les choses, qui ne les cache pas non plus, mais qui les indique », et de l'inspiration de la Sibylle « dont la voix grave... se prolonge à travers les siècles » [2]. Il avait déposé son livre, en offrande, dans le sanctuaire de la grande déesse d'Éphèse, Artémis [3] : ce n'est pas le fait d'un incroyant. Mais, s'il ne se posa pas, comme Xénophane, en ennemi de l'anthropomorphisme, il ne garda cependant nul ménagement à l'égard des superstitions qui se mêlaient à la religion de son temps. Il méprisait trop pour cela ce vulgaire qu'il raille et qu'il insulte à plaisir, ces « inintelligents qui, quand ils entendent, ressemblent à des sourds [4] », tous ces gens du commun à qui il semble avoir voulu, de dessein prémédité, par son langage obscur, dérober ses pensées, trop profondes pour eux; car, disait un ancien, les écrits d'Héraclite « ont besoin d'un lecteur qui soit bon nageur, pour n'y pas être englouti » [5], et les bons nageurs de cette sorte sont rares partout. Son dédain hautain rangeait encore, à la suite du vulgaire, des historiens, comme Hécatée, des philosophes, comme Pythagore et Xénophane, « à qui le trop de science avait enlevé le jugement »; des poètes comme Homère et Archiloque, qu'il fallait « chasser à coups de bâton, hors des concours » [6]; comme Hésiode aussi, qui a eu la naïveté de croire à des journées bonnes et des journées mauvaises, et qui

1. Strab. XIV, 1, p. 632-33. Cf. Diog. L., *l. cité*.
2. Plutarque, *Oracles de la Pythie*, 6, 21.
3. Tat., *Or. ad Gr.*, 3, 12.
4. Timon chez Diog. L. IX, 1, 5. Héraclite, Fragm. 3 Bywater, 34 Diels (*Fragm. d. Vorsokrat.* Berlin, 1903).
5. Cratès, ap. Diog. L. IX, 1, 12.
6. Diog. L. IX, 1, 1.

n'a pas su découvrir, avant Héraclite, que la nuit et le jour sont identiques [1].

Un homme qui se séparait de la foule avec cet éclat et cette orgueilleuse assurance ne pouvait penser comme la foule dans toutes les choses de religion. Peut-être Héraclite était-il d'accord avec quelques-uns de ses contemporains, quand il tonnait contre les adeptes de ces cultes mystiques, dionysiaques ou autres, qui envahissaient alors les côtes d'Asie Mineure, contre ces « magiciens rôdeurs de nuit, ces Bacchants, ces mystes » [2], dont les étranges égarements avaient pu frapper ses yeux. Clément d'Alexandrie prétend qu'il menaçait ces forcenés de châtiments terribles après leur mort, qu'il les condamnait au feu éternel [3]. Mais n'est-ce point la doctrine même d'Héraclite que tout doit retourner au feu, de même que tout en est sorti? Si l'écrivain chrétien a sans doute mal compris, ou s'il a interprété à sa manière la pensée du philosophe, toujours est-il certain qu'Héraclite ne cachait pas son indignation contre « ces initiations impies », qui faisaient alors tant de ravages autour de lui [4]. Mais nous voyons surtout que, dans le culte public, il condamnait certaines pratiques, dont la force ne s'affaiblira jamais pendant toute la durée du paganisme : l'abus des sacrifices, pour lesquels il voulait que l'on eût l'âme absolument pure, — et « c'est à peine si, de loin en loin, un homme, un seul se trouve dans ce cas » ; — l'usage des purifications par le sang des victimes ; usage absurde, car « se purifier au moyen du sang, quand on est souillé, c'est comme si l'on se lavait avec de la boue, lorsqu'on est entré dans la boue » ; l'adoration des statues, des images sacrées « auxquelles adresser des prières, c'est parler aux murs d'une maison, et ne connaître ni la nature des dieux, ni celle des héros [5]. »

1. Plut., *Camille*, 19.
2. Fr. 124 Bywater, 14 Diels.
3. *Protrept.* 22, p. 18 (Fr. 124 Bywater, 14 Diels).
4. Arnobe, *adv. gent.* V, 29.
5. Fr. 128, 130 Bywater, 5 Diels. Cf. Χρησμοὶ τῶν Ἑλλην. θ. 74 (Buresch, *Klaros*, p. 118).

Que pensait-il donc de cette nature divine sur laquelle le peuple n'a que des notions fausses? On entrevoit à peine, par quelques mots échappés au naufrage de son livre, comment il la concevait. Les dieux, qu'il ne songe pas à nier, ne sont point à ses yeux d'une essence distincte de celle des hommes; cette essence, chez eux, est seulement plus pure, composée d'un feu plus subtil, et douée d'une vertu particulière, celle de ne point mourir. « Les dieux, disait Héraclite, dans une de ces formules précises, parfois énigmatiques, où se condensait sa pensée, les dieux sont des hommes immortels, les hommes sont des dieux mortels. Nous vivons la mort des dieux, nous mourons leur vie [1]. » Entendez que, pendant la vie humaine, l'âme, élément divin, enfermée dans le tombeau du corps, y est comme morte, mais que la mort, en détachant l'âme de la matière qui la tenait captive, éveille à la vie le dieu qui dormait en elle. Or, les dieux n'ont point à subir une pareille épreuve, ni à passer par une telle transformation : ils ne cessent de vivre. Supérieurs en cela à l'humanité, ils la dépassent encore de beaucoup par le degré des qualités qu'ils ont en commun avec elle. « Le plus sage des hommes, disait Héraclite, comparé à la divinité, paraîtra n'être qu'un singe, et en sagesse, et en beauté, et en tout le reste [2]. »

Est-ce à dire que cette force éminente des dieux s'étende jusqu'à la maîtrise de la nature? Pas plus que les philosophes ses prédécesseurs, Ioniens ou Éléates, Héraclite n'a imaginé ce démiurge de l'univers dont Xénophon parlera le premier. « Le monde, dit-il, n'a été fait ni par un des dieux, ni par un des hommes; il a toujours été, il est, et il sera; c'est le feu toujours vivant, qui s'allume régulièrement, et qui s'éteint régulièrement [3]. » On sait en effet que, pour Héraclite, le feu est l'essence universelle, la substance fondamentale de toutes choses. Mais quelle est cette loi à laquelle il semble que le feu obéisse? Héra-

1. Fr. 67 B., 62 Diels.
2. Platon, *Premier Hippias*, 289 a-b. Fr. 98 Bywater (83 Diels). Cf. 96 (78 Diels).
3. Fr. 20 B., 30 D.

clite a plus d'un nom pour la désigner. Elle est la Nécessité; elle est le Logos; elle est la Pensée sage qui gouverne tout; elle est Dikè, c'est-à-dire l'Ordre. Héraclite est même tenté de la nommer Zeus, mais un scrupule le retient : « Elle veut et elle ne veut pas, dit-il, être appelée Zeus [1]. » A certains égards, en effet, ce nom peut lui convenir : Ζηνός, génitif de Ζεύς, rappelle ζῆν, « vivre »; et la loi du monde est principe de vie. Sous d'autres rapports, il ne lui convient pas; car la plupart des idées qui s'attachent au Jupiter populaire, et qui supposent l'existence d'un individu, d'une personne divine déterminée, sont en désaccord avec la conception de la loi. Ce nom de Zeus n'est donc qu'une désignation tout approximative, et, en réalité, insuffisante [2].

Héraclite essayait encore de définir la loi de l'univers par ses modes d'action. Comme les choses, d'après lui, sont dans un perpétuel mouvement de transformation, comme la vie de la nature n'est que la continuelle alternance d'états et de phénomènes opposés, il avait pu dire, dans son langage imagé, que tout naît d'Éris (la Discorde) et que Polémos — qu'il assimilait parfois à Zeus [3] — Polémos, la Guerre, la Lutte des contraires, est « le père et le roi de toutes choses » [4]. Cette royauté du monde, il l'attribuait encore à un autre être, qu'il nommait Aiôn, et qu'il personnifiait sous une forme qui étonne : « Aiôn est un enfant qui joue, qui joue au trictrac; c'est à un enfant qu'appartient la royauté [5]. » Combien n'a-t-on pas disputé sur le sens de cette courte phrase! Proclus [6], voulant l'expliquer, prêtait à Héraclite une pensée absolument contraire à sa doctrine : celle que la création du monde n'a été qu'un jeu pour le démiurge; Héraclite

1. Fr. 65 (32 D.). Cf. Gomperz, *Sitzungsber. Akadem.*, Vienne, 1886 p. 1005.
2. Cf. l'interprétation d'E. Zeller, *Hist. philos. gr.*, trad. Boutroux, t. II p. 136, note, et celle de Gomperz, *Griechische Denker*, I, p. 53.
3. Philod., *De la piété*, c. 14, 15. Diels, *Doxogr.*, p. 548 B., 27.
4. Fr. 44 B., 53 D.
5. Fr. 79 Bywater (52 Diels), Αἰών παῖς ἐστι παίζων, πεττεύων· παιδὸς ἡ βασιλήιη.
6. *Sur le Timée*, p. 101.

n'admet pas de démiurge. Hippolyte, dans sa *Réfutation des Hérésies* [1], ne donnait pas la solution de l'énigme en disant qu'Aiôn est le roi éternel (αἰώνιος), celui qui règne à jamais (δι' αἰῶνος). Clément d'Alexandrie [2] n'en rendait pas non plus un compte exact, quand il faisait d'Aiôn le Jupiter d'Héraclite, bien que l'identité de Zeus et de Polémos d'une part, et, de l'autre, l'assimilation de Polémos, en tant que roi, à Aiôn, puisse en effet amener à résoudre Aiôn en Zeus. Lucien, auparavant, s'était beaucoup plus rapproché du vrai quand il avait vu dans le jeu d'Aiôn une image de l'éternelle mobilité [3]. Aiôn, en effet, qu'Euripide appellera le fils de Chronos [4], n'est point le Temps indéterminé : il est le Temps considéré dans son développement, dans la succession nécessaire des moments divers dont sa durée se compose. Comme tel, il préside donc aux états successifs des choses, à ces mouvements, à ces déplacements qui rappellent ceux du jeu de trictrac, et qui, comme eux, n'ont rien d'irrégulier, mais obéissent à des règles. L'enfant qui se livre à ce jeu ne pousse point les pièces au hasard ; il calcule, il combine. Il en est de même de cette Pensée qui mène tout, de cette Loi intelligente qu'Héraclite a essayé de définir complètement en lui donnant plusieurs noms ; loi qui n'est point cependant une Providence, au sens chrétien, car elle ne réside pas dans une personne divine.

Faut-il chercher d'autres interprétations, et, sous le prétexte que le jeu de trictrac est aussi vieux que l'Égypte, faire dériver, avec Teichmüller [5], le dieu-enfant d'Héraclite du dieu égyptien Horus ? Sur d'autres indices non moins légers, doit-on affirmer,

1. IX, 9. On sait que cet ouvrage passait autrefois pour être les *Philosophoumena* d'Origène.

2. *Paedag.* I, 5, p. 111.

3. *Les sectes à l'encan*, 14. Le texte de Lucien ajoute d'ailleurs à παῖς παίζων, πεσσεύων, le mot διαφερόμενος, qui n'est pas facile à expliquer.

4. *Héraclides*, v. 900. Aiôn sera plus tard un dieu orphique.

5. *Neue Studien*, II, p. 188-205 (*der Ægypt. Horus u. das Heraklitische Gott-Kind*).

d'après le même savant [1], qu'Héraclite a emprunté à l'Égypte toute sa théologie? Sans doute, Héraclite, à propos de la cérémonie du phallus, a dit, en mêlant à son interprétation un jeu de mots intraduisible en notre langue, qu'Hadès et Dionysos sont le même dieu [2]. Mais, pour expliquer cette assimilation, est-il nécessaire de sortir de Grèce? Identifier, comme le feront les Orphiques, Dionysos et Hadès, le dieu de la vie féconde et le dieu de la mort stérile, n'était-ce pas dans l'esprit même du philosophe qui a affirmé l'identité des apparences contraires, et pour qui, comme le sommeil et la veille, le jour et la nuit, la paix et la guerre, de même la vie et la mort sont tout un? Et n'était-ce pas une conséquence de cette doctrine que d'essayer d'unifier les pluralités diverses, celles des dieux comme les autres? Quoi qu'il en soit, confondre deux divinités que distinguait la piété commune, et dont le culte ne pouvait avoir les mêmes rites, c'était alors chose nouvelle, et Héraclite donnait par là un exemple hardi, qui sera bientôt suivi. Quand Eschyle assimilera Bacchus à Apollon, quand Euripide confondra Zeus avec Hadès, peut-être se souviendront-ils tous deux du philosophe d'Éphèse.

Un demi-siècle environ après Héraclite, Empédocle d'Agrigente donne un autre tour aux réflexions que devaient suggérer à tout esprit philosophique les dieux d'Homère. Certaines incohérences de doctrine qu'on rencontre dans les fragments qui nous restent de ses poésies paraissent justifier ce qu'Aristote disait de lui, « qu'il bégayait sa pensée » [3]. Essayons cependant de dégager de ces bégaiements d'Empédocle les idées qui nous importent. Ce qui nous intéresse en lui, ce n'est ni le thauma-

1. Teichmüller, dont les arguments ont été contestés par E. Zeller, a été suivi par M. P. Tannery (*Science hellène*, p. 175 et suiv.). M. A. Croiset, *Littér. gr.*, II, p. 508, dit justement : « Les preuves qu'on allègue en faveur de l'hypothèse de l'origine égyptienne des idées d'Héraclite. sont peu convaincantes ».

2. Plut., *Isis et Osiris*, 28.

3. *Métaph.* I, 4, 3.

ge, ni le médecin, ni le musicien, ni l'homme politique, — il été tout cela, — mais le critique de la religion populaire [1].

Au début du troisième livre de son poème *De la Nature*, Empédocle annonçait très clairement l'intention d'épurer les croyances ses contemporains. Invoquant Calliope, il demande à la Muse lui inspirer « de bonnes paroles » au sujet des dieux : il ne ıt rien dire qui puisse porter atteinte à leur majesté. « Heuıx, ajoute-t-il, celui qui possède le trésor d'une sagesse divine; lheureux qui, sur les dieux, s'attache à une opinion qu'obscissent les préjugés [2]. » Si l'opinion vulgaire est fausse, le phiophe devait entreprendre de lui substituer une opinion vraie. elle sera cette opinion? Le seul passage conservé de son ıvre qui réponde à la question est celui-ci : « Il n'est pas donné pprocher (du dieu); nos yeux ne peuvent l'atteindre, nos ins le saisir... Il n'a ni la tête qui orne le corps de l'homme, des bras qui, pareils à des rameaux, s'élancent du tronc, ni s pieds, ni des genoux agiles... Il est seulement une âme sacrée infinie, dont la pensée, dans son rapide essor, parcourt tout nivers [3]. » A lire ces vers, on serait d'abord tenté de croire 'Empédocle fut monothéiste. Rien cependant n'est moins exact. commentateur d'Aristote, Ammonios [4], nous apprend, en effet, e l'être divin dont parle en ce passage le poète-philosophe, n'est int un être unique, ni même un être suprême, mais l'un seulement s dieux multiples de la foi populaire, Apollon [5], qu'à l'exemple s Pythagoriciens, Empédocle se plaît à exalter, à transfigurer une essence céleste d'une nature très supérieure à celles que peuple adore. Prêtre, prophète, purificateur, ce personnage gulier que fut Empédocle ne pouvait songer, lui qui se fit

. Ce point de vue a été laissé de côté dans l'étude, si complète à d'autres rds, de M. G. Bréton, *La Poésie philosophique en Grèce* (1882).
. Fragm. 132 Diels, 342-43 Stein.
. Fragm. 133 Diels, 344-346 Stein.
. *De l'Interprétation*, Schol. Aristot. 135 a, 21.
. Diog. L. VIII, 57, parle d'un préambule d'Empédocle en l'honneur pollon, qui aurait été brûlé après sa mort.

passer pour un dieu descendu sur terre, à combattre l'idée de la pluralité des dieux. Mais, comme Xénophane, il dépouilla ces dieux de la forme humaine, et voulut leur enlever le sentiment et la passion, pour ne leur laisser que l'énergie de la pensée.

On sait qu'il plaçait aux origines quatre éléments qui, par leur mélange ou leur dissociation, avaient donné naissance à tous les êtres. « Écoute d'abord quelles sont les quatre racines de toutes choses : c'est Zeus étincelant ; Hèrè qui donne la vie ; Aïdôneus ; Nestis, dont les larmes mouillent la source où puisent les mortels [1]. » L'interprétation de ce texte n'est pas douteuse ; car à ces noms mythologiques se substituent souvent, dans les vers d'Empédocle qui nous restent, des noms ordinaires qui donnent la clef des premiers. Ainsi, l'expression Ζεὺς ἀργής est remplacée tour à tour par ἥλιος (le soleil), ou ἠλέκτωρ (le brillant), épithète homérique d'Hélios ; par πῦρ (le feu), ou par Ἥφαιστος, qui a la même valeur que πῦρ. Hèrè est remplacée par αἰθήρ ; Aïdôneus par γαῖα ou par χθών. Le nom de Nestis qui, en lui-même, serait énigmatique, a plusieurs synonymes : ὕδωρ, ὄμβρος, θάλασσα, πόντος [2]. Empédocle a donc pris soin d'expliquer la signification de ses quatre éléments primordiaux : Zeus est le nom qu'il donne au soleil, ou, plus généralement, au feu céleste ; Hèrè, c'est l'air ; Aïdôneus personnifie la terre ; Nestis, l'élément humide [3].

N'est-il pas évident en même temps que ce sont là des formes mythologiques du langage, et que le poète anime un instant seulement, et comme pour se jouer, les éléments de la nature, en leur prêtant un semblant de vie personnelle, qui est bien loin de sa pensée philosophique ? Les dieux, en effet, les dieux traditionnels, d'après lui, ne sont nés qu'ensuite, et précisément de la combinaison des quatre premiers éléments. Aphrodite, dont le nom revient souvent dans ses vers, est à ses yeux une puissance

1. V. 33 Stein, 55 Karsten. Fragm. 6 Diels (*Fragm. d. Vorsokratiker*).
2. Fragm. 17, v. 18 ; 71, v. 2 ; 98, 2, Diels.
3. Diogène Laërte (VIII, 2, 12) et Stobée (*Eclog.* I, 10, p. 288) disent que l'Hèrè d'Empédocle représente la terre. Cette erreur d'interprétation a été rectifiée et expliquée par Diels, *Doxogr. gr.*, p. 89-90.

fécondante, mais non une puissance créatrice. C'est elle, à la vérité, qui a façonné l'homme et tous les êtres animés; mais elle n'a pu leur donner la vie qu'à l'aide de la terre, de l'eau et du feu [1], éléments plus anciens qu'elle, contenus dans le *Sphæros*, qui lui-même doit son existence à un acte de Φιλότης, l'Amour. L'activité de la génération, personnifiée dans Aphrodite, n'est donc qu'une fonction dérivée et secondaire de celle de l'Amour, force éternelle d'union qui a produit originairement et qui conserve toutes choses. Dans la succession de la vie de l'univers, les dieux sont donc loin de tenir la première et la plus ancienne place, et ils ne sont pas nés « autrement que les arbres, que les hommes et les femmes, que les bêtes fauves, que les oiseaux, que les poissons nourris par l'eau [2] », que tous ces êtres éphémères, dont ils se distinguent seulement par la longueur de leur existence : ils sont δολιχαίωνες, mot nouveau, comme l'idée qui n'appartient qu'à Empédocle. Si pour lui, en effet, le monde, qui a commencé, finira, si un jour tout doit rentrer dans l'état confus du *Sphæros* primitif, comment des dieux qui, par leur origine, ne diffèrent pas de la nature, sans pouvoir sur elle par conséquent, incapables de s'opposer à la dissolution d'un univers qu'ils n'ont ni créé ni organisé, et dont les forces leur échappent, comment de pareils dieux seraient-ils doués entre tous les êtres du privilège unique de l'immortalité, et comment au contraire, à l'heure de la ruine commune, leur existence ne serait-elle pas brisée avec toutes les autres?

Les dieux « à la longue vie » d'Empédocle, qui se confondent avec ses démons [3], ne prévaudront point contre les dieux « à la vie éternelle » d'Homère. Le philosophe d'Agrigente avait-il plus de chance d'être écouté, quand il prêchait la réforme du culte public? Parmi les débris de son œuvre, nous trouvons un tableau de l'âge d'or, mutilé, mais intéressant, qui, comme tous

1. Fragm. 73 Diels, 215-216 Stein.
2. V. 104, p. 43, Stein; fragm. 23, v. 6-9 Diels.
3. C'est ce qu'a montré Heinze (*Xenokrates*, p. 86), interprétant un passage de Plutarque, *Cessation des Oracles*, 16, p. 418 e.

les morceaux du même genre, n'est pas uniquement une fantaisie poétique, mais une critique indirecte du temps présent. Or, les habitants de la terre, à cette époque bienheureuse rêvée par Empédocle, ne connaissaient ni Arès, dieu de la guerre, ni Jupiter, ni Cronos, ni Poséidon : Kypris seule était leur reine [1]. Et, cette divinité souveraine, quel culte lui rendaient-ils? Ils l'honoraient, dit-il, par de pieuses offrandes, par des libations de miel, par des parfums odorants, et par des animaux en effigie. Il insiste, un peu plus loin, sur cette idée, d'ailleurs contraire à la réalité des choses, que les sacrifices sanglants étaient inconnus des premiers âges de l'humanité. « L'autel n'était pas arrosé du sang pur des taureaux; aux yeux des hommes, c'était la plus grande des abominations que d'arracher la vie à ces animaux et de se repaître de leurs nobles membres. [2] » Si Empédocle défend de tuer les animaux domestiques pour s'en nourrir ou pour les offrir aux dieux en sacrifice, c'est que Pythagore l'a convaincu que dans le corps de ces compagnons de l'homme viennent se loger, en opérant leur transmigration, des âmes humaines; et cette doctrine de la métempsycose, il la pousse à bout; il lui donne une expression originale, saisissante. « Quand cesserez-vous cet épouvantable massacre? Ne voyez-vous point que, dans l'insouciance de votre esprit, vous vous déchirez les uns les autres? » Il va plus loin. « Un père s'empare de son fils, qui a changé de forme; il l'entraîne au sacrifice, insensé qu'il est. L'animal marche, suppliant celui qui veut l'immoler, mais celui-ci n'entend pas ses plaintes. Il l'égorge, et prépare dans sa demeure un horrible festin. De même, un fils arrache la vie à son père, des enfants à leur mère, et ils se repaissent des chairs de leurs parents [3]. » Le fond de cette idée est de source pythagoricienne [4] : la forme en appartient à Empédocle. Nul n'a fait valoir des

1. Fragm. 128 Diels, 405-414 Stein.
2. *Ibid.*, v. 8-11.
3. Fragm. 136-137 Diels, 428-435 Stein.
4. On voit par un texte de Platon, *Lois*, VI, 782 c, que cette répugnance pour les sacrifices sanglants est à la fois pythagoricienne et orphique.

motifs plus puissants, ni évoqué des images plus frappantes, pour inspirer l'horreur de cet antique usage des sacrifices sanglants, déjà condamné par Héraclite, mais qui sera plus fort que tous les philosophes, et, malgré eux, continuera de vivre.

CHAPITRE III

LES HISTORIENS ET LA CRITIQUE DES TRADITIONS SACRÉES

I

La critique chez les logographes. Hécatée. — Hérodote. Son interprétation de plusieurs légendes. Sa réserve au sujet des choses divines. — Il distingue dans la religion grecque des éléments de provenance étrangère : l'élément pélasgique ; l'élément égyptien. — Divinités grecques assimilées aux divinités de l'Égypte. Motifs de ces assimilations. — Recherches sur l'origine d'Hercule. — La vraisemblance règle de créance.

L'histoire, née après la philosophie et à côté d'elle sur les rivages de l'Ionie, ne pouvait être animée des mêmes ambitions : elle n'avait ni à se préoccuper de résoudre le problème de la formation du monde, ni à donner une opinion sur l'essence des divinités ; son rôle, plus modeste, se bornait à recueillir, pour les classer et les ordonner, les traditions du passé. Mais, parmi ces traditions, beaucoup étaient confuses, invraisemblables, ou contradictoires ; l'historien était donc amené à faire un choix entre elles, et cette nécessité de choisir éveillait en lui la critique. C'étaient les traditions religieuses qui fournissaient à son examen la plus riche matière. Comme, en effet, il n'était pas de peuple, pas de cité, pas de famille importante qui ne prétendît avoir quelque dieu mêlé à ses origines, l'historien rencontrait à chaque pas sur sa route la mention de l'intervention divine dans les choses humaines, intervention exprimée par des fables parfois si extravagantes qu'elles le forçaient à réfléchir, et que la réflexion le menait au doute. Dans cette masse des récits qui lui étaient légués par la tradition orale et par les chants des poètes, combien ne lui était-il pas difficile d'ailleurs de se reconnaître,

de démêler la vérité de l'erreur, de séparer la réalité du merveilleux, à une époque où le merveilleux semblait ne pas être en dehors de la réalité ! Quelques-uns des premiers historiens s'essayèrent cependant à cette tâche.

Ils s'y essayèrent d'abord fort timidement. Ceux que, plus tard Thucydide appellera les « logographes » [1], en renonçant au mètre poétique, gardèrent, comme le dit Strabon [2], la poésie : ils n'osaient ou ne pouvaient sans doute en sevrer brusquement leurs contemporains. De simples titres d'ouvrages, comme *Phoroneus*, la *Deucalionide*, l'*Atlantide*, sont pour nous des indices de cette forme mythique de l'histoire naissante ; et l'un des fragments les plus étendus de Charon de Lampsaque est une gracieuse légende que nous sera permis de citer comme exemple. — Rhœkos de Cnide aperçoit un jour, dans une de ses promenades, un chêne qui succombait de vieillesse : pris de pitié, il ordonne à des enfants d'étayer, au moyen de supports, l'arbre défaillant. Aussitôt, la nymphe, l'Hamadryade, dont la vie allait finir avec celle du pauvre chêne, trouve une voix pour assurer Rhœkos de sa reconnaissance, et se déclare prête à accorder à son sauveur tout ce qu'il voudra obtenir d'elle. Rhœkos ose demander à la Nymphe son amour, que celle-ci, tenue par sa promesse, lui accorde, à une condition : jalouse comme les mortelles, elle exige que Rhœkos soit tout à elle et n'ait jamais de relation avec aucune femme. Une abeille servait de messagère entre les deux amants. Un jour que le Cnidien jouait aux dés, l'abeille, qui volait alors auprès de lui, l'entend tenir un propos désobligeant pour celle qui devait bientôt se donner à lui : elle rapporte ce propos à la Nymphe qui, dans son irritation, se dégage de sa promesse et châtie l'insolent en le privant de la vue [3]. — Ainsi finit ce roman d'amour ébauché entre un mortel et une Nymphe. Cette fable toute merveilleuse, que Charon, pour l'agrément de

1. I, 21.
2. Liv. I, 2, 6, p. 18.
3. Schol. Apoll. Rh. II, 477. Même histoire, sans le dénouement, chez le scholiaste de Théocrite, III, 13.

ses auditeurs, se plaisait à raconter en détail, est intéressante en elle-même ; elle n'est rien moins que le récit d'un historien.

Hécatée de Milet avait été plus sérieux. Géographe, auteur d'un *Tour du Monde*, ses voyages, ses recherches, la comparaison de peuples différents l'ont porté à réfléchir et ont aiguisé la pénétration de son esprit. L'anecdote malicieuse qu'Hérodote raconte sur lui suffit-elle à faire douter de ses bonnes intentions à l'égard de la vérité ? Avant Hérodote, Hécatée était allé en Égypte, où il avait pénétré jusqu'à Thèbes. Là, dans ses conversations avec les prêtres, il avait laissé entendre un jour qu'il était un homme d'excellente naissance, car sa généalogie remontait à un dieu, son seizième ancêtre. « Il faut voir là, dit Grote, la preuve la plus évidente de la foi profonde d'Hécatée dans la réalité du monde mythique [1]. » Peut-être est-ce tirer une conclusion bien grave d'un fait bien léger. On peut imaginer plutôt qu'Hécatée, se trouvant en Égypte, dans le pays des merveilles, a voulu, Grec vaniteux et hâbleur qu'il était, se faire valoir aux yeux des prêtres, en affirmant, sans intime conviction, qu'il avait un dieu à l'origine de sa race. Mais, en parlant de seize ancêtres seulement, il fut maladroit. Les prêtres égyptiens se moquèrent de lui et de ses seize aïeux, en lui montrant, dans une grande salle qui dépendait du temple, les statues de trois cent quarante-cinq prêtres qui s'étaient succédé de père en fils, sans que le premier de ces personnages ait eu cependant un dieu pour père ; car, disaient les Égyptiens, donnant ainsi une leçon au Grec qui avait essayé de les étonner, « les hommes sont tout différents des dieux [2] ».

Qu'Hécatée fût sincère ou non en voulant descendre d'une divinité, il avait affiché la prétention d'être un esprit critique, comme en témoigne le début d'un de ses ouvrages, les *Généalogies*. Ce début était celui-ci : « Hécatée de Milet parle ainsi : J'écris ces choses comme elles me paraissent être vraies ; car les

1. *Hist. de la Grèce*, t. II, p. 116 de la trad. française.
2. Hérodote, II, 143.

récits des Grecs sont divers, et, selon moi, ridicules [1]. » C'est la déclaration nette et franche d'un homme qui ne veut pas s'en laisser imposer, qui est décidé à ne pas accepter de vaines fables et résolu à chercher la vérité. Hécatée a-t-il toujours tenu parole ? Les fragments de son œuvre sont trop peu étendus pour qu'on en puisse juger. Nous voyons sans doute qu'il avait rapporté, sans la critiquer, la fable de l'hydre de Lernes [2], et fait parler le bélier qui portait Phrixos [3]. Mais, d'autre part, certains détails nous montrent qu'il ne se bornait pas toujours à relater purement et simplement, sans les distinguer des faits historiques, les traditions de la mythologie. Quelquefois, au contraire, il entreprenait d'en donner des explications ; explications qui en détruisaient la réalité. Il ne croit point, par exemple, qu'il y ait à la porte des Enfers un chien nommé Cerbère. D'après lui, Cerbère était un serpent redoutable qui habitait une caverne du cap Ténare, et qu'on avait surnommé le chien d'Hadès, parce que ses morsures causaient une mort instantanée. C'est ce serpent, disait-il, dont Hercule se rendit maître et qu'il amena auprès d'Eurysthée [4]. Cette interprétation supprimait à la fois et le mythe de la descente d'Hercule aux Enfers, et la croyance populaire à l'un des monstres les plus redoutables qui gardaient l'entrée des demeures d'en bas. De même Géryon, le triple Géryon, à qui l'imagination des poètes avait assigné comme séjour l'île merveilleuse d'Érythéia, aux dernières limites de l'Océan, n'était pour Hécatée qu'un ancien roi d'Épire, possesseur d'un grand troupeau de bœufs, dont plusieurs furent ravis et emmenés par Hercule [5]. Il affirmait enfin que jamais Ægyptos n'était venu sur

1. Dèmètrios, *De l'Élocution*, 2 et 12.
2. Élien, *Nat. des Anim.*, IX, 23.
3. Schol. Apoll., Rh. I, 256.
4. Pausan. III, 25, 5.
5. Arr., *Anab.*, II, 16. Grote, *Hist. Gr.*, II, p. 115, n. 3, suppose que, si Hécatée a fait de Géryon d'*Erythéia* (*la rougeâtre*) un roi d'Épire, c'est à cause de la couleur rouge de brique qu'a la terre, en beaucoup d'endroits de ce pays.

le territoire d'Argos, que son nom seulement avait été donné à une colline de l'Argolide [1].

Hécatée, qui corrigeait ainsi les traditions poétiques, qui essayait d'en ramener quelques-unes à des faits historiques, ne peut être tenu pour un ancêtre d'Évhémère, puisqu'il ne touchait point à l'existence des dieux ; mais cet honneur lui appartient d'avoir le premier appliqué aux fables de la mythologie hellénique l'effort d'une interprétation rationaliste.

Découvre-t-on chez Hérodote les traces d'une critique semblable ou analogue ? Si l'on s'en rapporte à l'idée générale qu'on peut se faire de l'œuvre du grand historien, la réponse devrait être négative, puisque rien ne semble égaler ni la foi religieuse, ni la crédulité de ce charmant « conteur de fables » (μυθολόγος), comme l'appelait Aristote [2]. Voyons cependant si chez lui le goût très vif du merveilleux et le respect profond des dieux ne s'alliaient pas à une certaine indépendance d'esprit à l'égard de quelques traditions qui se rapportaient, de près ou de loin, à la religion.

Nous ne ferons pas un grand mérite à Hérodote de s'être refusé à croire [3] qu'il y ait en Scythie des montagnes habitées par des hommes aux pieds de chèvre, bien que ces êtres extraordinaires eussent pu lui rappeler les Satyres de la mythologie hellénique. Hérodote ne nous paraîtra pas non plus un critique de premier ordre, pour n'avoir pas accepté la fable des gryphons et des Arimaspes, accréditée en Grèce par Aristéas de Proconèse. S'il a cent fois raison de dire : « Je ne puis croire que des hommes naissent n'ayant qu'un seul œil, quand, pour tout le reste, ils ressemblent aux autres hommes [4] », on n'attendait pas moins de son bon sens. Il eût été plus excusable de partager la croyance populaire à la sorcellerie, au pouvoir des magiciens, qui se transformaient ou transformaient les autres en animaux :

1. Schol. Eurip., *Oreste*, 869.
2. *Génération des anim.*, III, 5, 16.
3. IV, 25.
4. III, 116.

Homère n'avait-il pas décrit les métamorphoses des compagnons d'Ulysse sous la baguette de Circé, et des histoires de loups-garous ne circulaient-elles pas en Grèce, particulièrement dans les montagnes d'Arcadie ? Ces histoires, Hérodote cependant les écarte très fermement. « Les Scythes, dit-il, et les Grecs établis en Scythie assurent qu'une fois par an, chacun des Neures devient un loup pour quelques jours et qu'ensuite il reprend son ancienne forme. Mais on a beau m'affirmer cela, à grand renfort de serments, on ne réussit pas à me persuader[1]. » Peut-être, dira-t-on, n'est-il aussi sceptique que parce qu'il s'agit de traditions recueillies en pays étranger, et où la religion n'est pas directement intéressée. Mais en voici d'autres, qui sont de vraies traditions sacrées, et qu'il examine cependant, qu'il discute avec une réelle critique.

Hérodote dont la piété et la curiosité étaient attirées par tous les grands sanctuaires du monde hellénique, n'avait pas manqué de se rendre à Dodone, dont l'oracle eut tant de crédit avant celui de Delphes. Là il s'était entretenu avec les prêtresses, « les prophétesses », qui lui racontèrent ce qu'elles savaient de la fondation de l'oracle. « Deux colombes noires s'étant envolées de la Thèbes d'Égypte, l'une arriva en Libye, l'autre chez les Dodoniens. Celle-ci, se perchant sur un chêne, prit une voix humaine pour leur dire qu'il fallait établir en cet endroit même un oracle de Zeus. Les Dodoniens comprirent que ce message était d'origine divine, et ils exécutèrent ce qui leur était prescrit... Les prêtresses me rapportèrent ces choses ; les autres Dodoniens attachés au temple étaient d'accord avec elles. « Malgré cet accord, Hérodote se méfie » ; il ajoute aussitôt : « J'ai à ce sujet une opinion[2]. » Laquelle ? Dans son voyage d'Égypte, l'historien ionien s'est arrêté à Thèbes, où il a recueilli, de la bouche des prêtres, sur la fondation des oracles d'Ammon et de Dodone, une version qui diffère entièrement de la version des

1. IV, 105.
2. II, 55.

prêtresses d'Épire. D'après les Égyptiens, deux femmes vouées au culte de Jupiter avaient été enlevées de Thèbes par les Phéniciens ; l'une avait été vendue en Libye, l'autre en Grèce; et c'étaient ces deux femmes qui avaient institué les premiers oracles dans ces deux pays [1]. Entre ces assertions opposées, Hérodote n'est pas embarrassé ; il adopte, sans hésiter, celle des prêtres égyptiens. Ainsi cet historien réputé si crédule, ce conteur si aisément charmé par les fictions, ayant à choisir entre deux traditions, dont l'une a un caractère merveilleux et l'autre un caractère de réalité, se décide précisément pour celle d'où le merveilleux est absent. Les réflexions qu'il ajoute pour justifier son sentiment, les efforts qu'il fait en vue d'expliquer comment s'est formée la légende des colombes de Dodone, ne sont pas moins dignes de remarque : « Je crois que ces femmes ont été appelées colombes par les Dodoniens pour la raison qu'elles étaient des barbares, et que leur langage parut ressembler à celui des oiseaux. Plus tard, quand celle qui se fixa chez eux parla d'une manière intelligible, on dit qu'une colombe avait pris la voix humaine. Tant qu'elle « barbarisa », il leur avait semblé qu'elle parlait comme un oiseau ; car, comment une colombe aurait-elle pris une voix humaine? En outre, la couleur noire que l'on attribue à cette colombe indique que la femme était égyptienne [2]. »

Comment une colombe eût-elle pris une voix humaine ? C'eût été simplement un de ces miracles qui abondent dans toutes les religions, qui entourèrent en Grèce le berceau des temples et des oracles, et tels que l'historien en rapporte lui-même quelques-uns. Il n'y veut cependant pas croire, pas plus qu'il n'ajoute foi à la parole des Éginètes racontant que les statues de Damia et d'Auxésia, pour ne point se laisser enlever de leur piédestal par les Athéniens, s'étaient agenouillées et étaient restées depuis dans cette posture [3]. En un temps où le miracle exerçait sur

1. II, 54.
2. II, 57.
3. V, 86.

les imaginations un attrait puissant, Hérodote qui ne veut admettre ni celui de Dodone, ni celui d'Égine, ne paraît-il pas avoir été, pour son époque, un esprit assez libre ? Si convaincu encore qu'il soit de l'action des dieux dans les choses humaines, il ne consent cependant point à reconnaître cette action partout, et en toute occasion. Il n'est pas très sûr, par exemple, que, quand le vent du nord a brisé la flotte des Barbares contre les rochers du Pélion, c'est le dieu Borée, invoqué par les Athéniens, qui a exaucé leurs prières [1], et il n'est pas davantage persuadé que les dieux viennent la nuit dans leurs temples, pour s'y reposer sur le lit qui leur est préparé [2]. Mais, où se marque peut-être le mieux l'esprit de réflexion qu'il apporte dans l'examen des traditions sacrées, c'est à propos d'un épisode de la légende d'Hercule.

Les Grecs racontaient qu'Hercule, arrivé en Égypte, fut enchaîné par les habitants du pays, et conduit, pour y être immolé, vers l'autel de Jupiter. Le héros d'abord se laisse faire et marche en silence. Mais, devant l'autel, il brise soudain ses liens, se précipite sur la foule accourue pour assister au sacrifice, et tue tout le monde. Hérodote, qui qualifie cette fable de « propos sot et inconsidéré », en démontre la fausseté, en se fondant d'une part sur la connaissance qu'il a des coutumes des Égyptiens, de l'autre sur une raison de sens commun. Hercule est seul, et n'est pas dieu : comment donc est-il naturel (πῶς φύσιν ἔχει) ; qu'à lui seul il ait tué tant d'hommes ? Il ne faut point trop presser ce dernier argument, ni en abuser pour attribuer à Hérodote des principes de critique qu'il ne peut pas avoir. Appliquer le critérium du πῶς φύσιν ἔχει ; à tous les faits merveilleux, ce serait les détruire, puisque le propre de ces faits, c'est d'être en dehors de la φύσις. Hérodote n'est pas allé jusque-là, et, dans le cas particulier, n'oublions pas que ses observations critiques se rapportent à Hercule, simple héros, dans le cours de sa vie terrestre, encore loin de son apothéose, et qui pouvait, en

1. VII, 189.
2. I, 182.

conséquence, être assimilé à un homme. On ne saurait cependant en disconvenir, aux yeux d'une piété scrupuleuse, la réflexion qui échappe à l'historien pouvait paraître hardie. Ce qui le prouve, c'est qu'il a lui-même conscience de cette hardiesse, qu'après s'y être laissé aller, il tremble d'en avoir trop dit, et qu'il demande aussitôt pardon « aux dieux et aux héros » d'une audace qui, mal interprétée, aurait eu un faux air d'impiété [1].

Ses velléités de critique sont, en effet, souvent contrariées par la réserve extrême qu'il s'impose au sujet des choses divines ; réserve dont l'expression témoigne à cette époque d'un esprit tout à fait nouveau. Les poètes d'autrefois ne se condamnaient à aucune réticence sur les dieux ; ils racontaient franchement, naïvement, tout ce qu'ils savaient d'eux, sans aucun scrupule de convenance, avec une sorte d'insouciance morale et de sans-gêne familier qui trouvait facilement son excuse dans le commerce fréquent des dieux avec les héros chantés par l'épopée. Depuis ce temps-là, moins mêlés aux affaires du monde, les dieux se sont retirés un peu plus avant dans les profondeurs du ciel ; d'autre part, sur la terre est née et s'est développée, à l'ombre des temples, une sorte de science sacrée, dont les prêtres ne révèlent que quelques parties à un petit nombre d'initiés. Ceux qui sont entrés en possession de ces secrets sont tenus de les garder fidèlement ; car il déplairait aux dieux, qui aiment à envelopper leur existence de mystère, que ces secrets fussent divulgués ; et malheur sans doute à qui aurait l'imprudence de ne pas savoir tenir sa bouche close ! Hérodote est pénétré de ce sentiment. Aussi n'est-il pas rare qu'au milieu d'un récit, il s'arrête brusquement, comme devant un insurmontable obstacle ; c'est qu'il a rencontré sur sa route un ἱερὸς λόγος, une explication sacrée, qui l'empêche de passer outre. Aussitôt sa langue est enchaînée ; « un bœuf pèse sur elle », comme disait Eschyle. Mais alors il prend soin de nous avertir pour quels motifs il se

1. II, 45.

tait. Tantôt il emploie à cette intention des formules peu explicites, comme : « il ne m'est pas agréable de dire ce qui en est » [1] — « je ne suis pas disposé à m'expliquer là-dessus » [2] — « je sais la chose, mais il ne convient pas que j'en parle [3]. » Tantôt il précise davantage : « Je connais le détail de tout cela, mais je me tais religieusement » [4], ou encore : « dire ces choses est interdit par la piété (οὐχ ὅσιον) » [5]. Enfin, sa règle de conduite la plus générale paraît être celle qu'il a une fois exprimée, à propos de l'adoration de certains animaux par les Égyptiens : « Si je disais pour quelles causes ces animaux sont considérés comme sacrés, je serais entraîné à parler des choses divines, dont j'évite avec soin de rien raconter ; car, s'il m'est arrivé d'y toucher en passant, c'est la nécessité qui m'y a contraint [6]. » — Voyons cependant si nous ne devons pas à cette nécessité d'intéressants et utiles renseignements.

La vaste curiosité d'Hérodote, que la religion sollicitait d'un attrait si puissant, ne se borne pas à recueillir, partout où il passe, des informations aussi exactes que possible sur les choses du culte ; en mainte occasion, elle veut aller au delà et découvrir les raisons de ce qu'elle voit et de ce qu'elle entend. L'historien se contente quelquefois de simples constatations, comme celle-ci : que les Thraces ne connaissent d'autres dieux qu'Arès, Dionysos, Artémis, et que leurs rois rendent un culte spécial à Hermès, dont ils prétendent descendre [7] ; il notera également, sans observations, qu'Hestia, ou une déesse qui lui ressemblait, était, avec Jupiter, la grande divinité des Scythes [8]. Mais,

1. II, 46.
2. II, 3.
3. II, 47, ἐμοὶ μέντοι ἐπισταμένῳ οὐκ εὐπρεπέστερος (λόγος) ἐστὶ λέγεσθαι.
4. II, 171, εἰδότι μοι.. εὔστομα κείσθω.
5. II, 61.
6. II, 65.
7. V, 7.
8. IV, 127. — Il cite aussi sans commentaire les faits suivants, relatifs à la religion de certains peuples barbares ; faits qui lui ont paru intéressants et qui le sont encore pour nous. — Les Atarantes de Libye maudissent, avec

venant à parler des Gètes, il se pose une question dont la critique peut se préoccuper encore aujourd'hui : celle de savoir si ce personnage de Zamolxis dont on parlait tant chez les Gètes, et qui avait joué dans leurs affaires un si grand rôle, au lieu d'être un homme, n'était point un dieu indigène [1]. Et, quand il nous apprend que les Massagètes vénèrent une divinité unique qui est le Soleil, et qu'au Soleil ils immolent des chevaux, il explique aussitôt ingénieusement ce sacrifice en disant : « au plus rapide des dieux on offre comme victime le plus rapide des êtres mortels [2] ».

Le spectacle et la comparaison de ces cultes barbares ont amené Hérodote à un résultat assez surprenant pour son temps : celui de démêler dans la religion hellénique, telle qu'elle était alors constituée, des éléments de provenances diverses, que la science contemporaine s'étudie, sans y réussir toujours, à distinguer et à séparer nettement. De ces éléments, les uns, aux yeux d'Hérodote, dérivent des Pélasges ; les autres, d'une façon générale, sont empruntés aux pays barbares.

Il a visité les deux grands sanctuaires pélasgiques du monde grec. A Samothrace, il s'est fait initier aux mystères des dieux Cabires ; et là on lui a expliqué les raisons du culte de l'Hermès ithyphallique. Or, comme il avait vu cet Hermès dans les rues d'Athènes. et comme il savait d'autre part que l'Attique avait été occupée jadis par les Pélasges, il en a conclu, non sans

des imprécations et de grossières injures, le Soleil, dont l'ardeur excessive les brûle (IV, 184). — Les Psylles, dont les sources avaient été taries par le Notos, marchèrent en armes contre le Vent ennemi, qui, soufflant de plus belle, les ensevelit tous dans le sable (IV, 173). — Les Cauniens, se repentant d'avoir élevé des temples à des dieux étrangers, prirent les armes, et s'avancèrent jusqu'aux extrêmes frontières de leur pays, déclarant qu'ils expulsaient ainsi les divinités du dehors (I, 172). — En Thrace, les mages perses immolèrent des chevaux blancs qu'ils précipitèrent dans le cours du dieu-fleuve Strymon (VII, 113). — Les Cariens sont le seul peuple qui fasse des sacrifices en l'honneur de Zeus Stratios (V, 119).

1. IV, 96.

2. I, 216, fin.

vraisemblance, que c'était d'eux que les Athéniens tenaient cette représentation particulière d'Hermès [1]. Dans l'antique Dodone, déjà célèbre au temps de l'Iliade, siège du premier des oracles grecs, et où il semble qu'avaient dû se conserver le plus fidèlement les traditions de la religion primitive, on lui a dit que jadis les Pélasges adressaient des prières et faisaient des sacrifices aux dieux sans leur donner ni noms, ni surnoms particuliers, en les appelant simplement θεοί [2]. Sa curiosité, mise en goût par ce premier renseignement, ne pouvait manquer d'en réclamer aussitôt un autre : d'où viennent donc les noms que les Grecs appliquent à leurs dieux ? — Ils viennent des Barbares, avaient répondu les gens du sanctuaire de Dodone, et ils en donnaient comme preuve un oracle rendu aux Pélasges. Hérodote accepte avec d'autant plus de confiance cette information qu'il croit en avoir vérifié lui-même l'exactitude dans ses voyages à travers les pays barbares. C'est ainsi que le dieu grec de la mer, Poséidon, est, pour lui, originaire de la Libye [3] ; c'est ainsi encore que les noms des autres divinités grecques, à part quelques exceptions qu'il note, Bacchus par exemple, le dernier venu des habitants de l'Olympe, lui paraissent être arrivés très anciennement d'Égypte en Grèce.

Vers le milieu du VIe siècle, les Grecs avaient vu s'ouvrir définitivement à eux ce monde nouveau, plein de merveilles, cette terre d'Égypte où, à la suite de leurs marchands et de leurs mercenaires, ne tardèrent pas à pénétrer quelques-uns de leurs sages. On assurait que Thalès et Pythagore étaient allés y puiser leur science, que Solon y avait voyagé et en avait rapporté la brillante légende de l'Atlantide; plusieurs autres Grecs sans doute, moins célèbres et dont les noms ne sont pas parvenus jusqu'à nous, avaient été attirés par cette contrée d'une civilisation si antique et si prodigieuse, où la religion était, plus que le reste encore,

1. II, 51.
2. II, 52.
3. II, 50.

n sujet d'étonnement [1]. Quand Hérodote, à son tour, la visita, en ressentit une telle impression, le spectacle de ses mœurs, e ses coutumes, des cérémonies de son culte l'intéressa à un si aut degré, il prêta une oreille si attentive et si docile à tout ce u'on lui raconta, qu'il fut disposé à voir en elle, sinon la mère, u moins la vénérable éducatrice de la Grèce. Les prêtres avec ui il conversa longuement, et qui mêlaient à l'orgueil de l'ancienneté de leur race un dédain à peine dissimulé pour les Grecs u'ils considéraient comme des enfants, l'ont entretenu dans cette lée que la Grèce devait tout ou presque tout à l'Égypte. Et, en e qui est de la religion, les colons hellènes de Naucratis, dont s dieux s'étaient peut-être déjà modifiés et altérés au contact e leurs voisins égyptiens, contribuèrent sans doute, pour leur art, à mettre Hérodote sur la voie de ces comparaisons qu'il istitue volontiers entre les cultes des deux pays.

C'est pour avoir écouté les Grecs d'Égypte et les Égyptiens ux-mêmes, non moins que pour avoir réfléchi sur ce qu'il avait u de ses yeux, qu'il en est arrivé à cette conviction que la plupart des divinités helléniques sont, sous une autre forme, des ivinités égyptiennes. Il assimile donc Amon à Zeus [2], Neith à thèna [3], Horos à Apollon [4], la déesse de Boubaste à Artémis [5]. rapproche encore Hèphæstos de Phtah [6], Arès du dieu guerrier e Paprémis [7], Pan du dieu-bouc de Mendès [8], Épaphos d'Hapi [9],

1. Les rapports religieux de la Grèce avec l'Égypte vers l'époque des pre-ières guerres médiques, sont également attestés par ce fait que Pindare ait dédié, à Thèbes, une statue du dieu Ammon, œuvre de Calamis (Pausan. , 16, 1).
2. Hérod. II, 42, 55. L'assimilation n'est pas exprimée, mais se devine ilement dans les passages suivants : II, 29, 32, 56, 83, 143.
3. II, 28, 59, 83, 170, etc.
4. II, 156.
5. II, 137, 156.
6. II, 3, 99, 101, 108, etc.
7. II, 63.
8. II, 46.
9. II, 153. III, 28.

et, devançant une interprétation des mythologues modernes, il reconnaît Hélène dans l'Aphrodite étrangère qui avait un sanctuaire à Memphis [1].

Quels pouvaient être les motifs de ces assimilations ? Parfois, de vagues ressemblances entre les mots, de simples consonances, sans valeur pour nous, mais de nature à séduire l'esprit grec qui, dans le domaine de l'étymologie, se contenta toujours d'apparences décevantes. Les noms d'Hèphæstos et de Phtah, de Neith et d'Athèna [2], d'Épaphos et d'Hapi renfermaient quelques éléments semblables ; il n'en fallut pas davantage à Hérodote pour conclure que ces noms avaient été originairement identiques. Mais il se laissa guider surtout dans ces rapprochements par certaines communautés d'attributions entre les divinités des deux pays. Amon, c'est Zeus, parce que le dieu de Thèbes, devenu le dieu national de toute l'Égypte, est « le maître du ciel, le trône du monde », et qu'il exerce sur les dieux des autres villes une suprématie analogue à la royauté olympienne de Jupiter [3]. Horos, fils d'Osiris, image du Soleil enfant qui, chaque matin, naît à l'horizon, c'est Apollon : comme lui, n'est-il pas le dieu de la brillante lumière ? La déesse de Boubastis est une déesse chasseresse, armée de l'arc et des flèches; c'est donc une Artémis [4]. Pour quelles raisons la déesse de Saïs, Neith, avait-elle été identifiée à Athèna par les Grecs d'Égypte [5] ? On ne saurait le préciser. Mais, puisqu'à Memphis, le dieu Phtah était considéré comme

1. II, 112. Hérodote confond encore, d'après les récits qui lui ont été faits en Égypte, Protée avec P-ruti, « la double porte », un des nombreux titres donnés aux souverains égyptiens (D. Mallet, *Les premiers établissements des Grecs en Égypte*, p. 401. — *Mém. de la mission archéol. du Caire*, t. XII, 1, 1895).

2. Cf. Wilkinson, I, 47 ; IV, 284.

3. A. Wiedemann, *Herodots zweites Buch*, p. 202-204. D. Mallet, *ouv. cit.*, p. 387.

4. Mallet, p. 388. Wiedemann, p. 558, ne donne pas cette raison, et fait remarquer que jusqu'à présent les monuments ne démontrent pas que Bast = Bubastis soit la sœur d'Horos.

5. Platon, *Timée*, p. 21 e. Sur les monnaies du nome Saïtique, la déesse est figurée avec la chouette sur la main droite et une lance dans la main gauche. Cf. Wiedemann, p. 260.

un travailleur des métaux et comme le constructeur du monde [1], pourquoi n'eût-il pas été le même que le forgeron divin du ciel hellénique ? Ailleurs, Onouris est « le maître de la lance, le grand maître de l'épée, celui qui frappe l'ennemi », et des combats rituels se livraient aux portes de son temple [2] : le dieu de Paprémis n'est en conséquence, sous un autre aspect, que le dieu grec de la guerre, Arès. Enfin, celui qu'on adorait à Mendès était figuré avec une tête de chèvre et des pieds de bouc; c'était un Pan [3].

Hérodote n'avait pas été moins frappé de l'analogie, réelle ou apparente, de certaines légendes divines, en Grèce et en Égypte. Sur les bords du lac Saïs, dans l'enceinte du temple de Neith, il avait pu voir se dérouler devant ses yeux les actes d'un drame mystique saisissant [4]. Le dieu Osiris tué traîtreusement par Set-Typhon et ses complices, son corps dépecé, ses membres jetés au fleuve, devaient lui rappeler (bien qu'il n'ait pas exprimé ce rapprochement) la « passion » de Dionysos-Zagreus égorgé et mis en pièces par les Titans. Isis courant à la recherche de son époux disparu offrait quelques rapports avec Dèmèter se précipitant sur les traces de sa fille Corè enlevée par Hadès. La déesse de Buto (Uat), qui dérobe à la poursuite de Typhon le fils d'Osiris qu'elle cache au milieu des roseaux d'une île mouvante [5], ne faisait-elle pas penser à Lèto cachant son fils dans la flottante Délos ? Et fallait-il d'autres preuves que celle-là pour affirmer qu'Apollon était un autre Horos? Retenu par la peur de toucher à un mystère, l'historien n'ose dire ce qu'il sait des rapports du culte d'Isis avec les rites des Thesmophories, qui auraient été apportés par les filles de Danaos aux Pélasges de Grèce [6]; mais ces rapports

1. Mallet, *ouv. cité*, p. 387, n. 7.
2. Hérod. II, 63. Chabas, *Papyr. mag. Harris*, p. 37. Brugsch, *Relig. u. Mythol. d. alt. Æg.*, p. 189. Wiedemann, *ouv. cit.*, p. 264-266.
3. Hérod. II, 46.
4. Hérod. II, 171. L'historien se garde d'en parler, car ce sont des mystères. Mais il n'est pas douteux qu'il s'agisse de la légende de la mort d'Osiris.
5. II, 156.
6. II, 171.

lui montrent que la déesse hellénique ne diffère guère de sa sœur égyptienne. Et, en cela, il ne paraît pas s'être trompé. Comme Dèmèter, Isis, en effet, était une déesse agricole, « la créatrice de la verte moisson qui donne la vie aux hommes », — « la dame du pain » [1]. C'était elle qui avait enseigné aux Égyptiens l'art de cultiver le blé et l'orge. C'était elle encore qui leur avait donné les premières lois. Dans l'hymne découvert à Ios, la déesse dit : « C'est moi qui ai donné la force à la justice, qui ai uni la femme à l'homme... c'est moi qui, avec mon frère Osiris, ai mis un terme à l'anthropophagie, moi qui ai fait connaître le blé aux hommes [2]. ». L'égyptienne Isis, comme la Dèmèter grecque, est donc à la fois une déesse *Karpophoros* et une déesse *Thesmophoros* : Hérodote n'avait pas tort de les rapprocher [3].

Quant à Osiris, on se demande comment, dans l'esprit d'Hérodote, il ne se serait pas confondu avec Bacchus, puisque Égyptiens et Grecs célébraient à peu près de même façon les fêtes des deux dieux, puisque, sur les rives de la mer Égée comme sur les bords du Nil, dans les processions menées en leur honneur, s'étalait, avec la même impudeur sacrée, le phallos emblème de la vie féconde. « Le reste de la fête de Dionysos, dit-il [4], est célébré par les Égyptiens, sauf les chœurs, presque entièrement de la même manière que par les Grecs. » Les détails seuls étaient différents. « On a imaginé des statuettes, hautes d'une coudée, que des cordons font mouvoir ; les femmes promènent ces statuettes dans les villages, avec le phallos qui s'incline, presque aussi grand que le corps entier. Un joueur de flûte précède le cortège; les femmes suivent, chantant Dionysos. » Une pareille procession, vue sur la terre d'Égypte, devait vivement frapper un Grec qui, dans son pays, avait été plus d'une fois témoin de scènes analogues, et l'on comprend facilement que les deux divinités, qui recevaient

1. Brugsch, *Relig. u. Mythol. d. alt. Ægypt.*, 647.
2. Kaibel, *Epigramm. gr.*, p. XXI, n° 1028, l. 6-7 ; 11-13.
3. Voir l'étude de M. P. Foucart, *Recherches sur l'origine et la nature de mystères d'Éleusis* (*Mém. Acad. des Inscr.*, t. XXXV, 2, 1895), p. 15-17.
4. II, 48.

ans les deux pays le même genre d'honneurs, dussent être
nues par lui pour identiques. Peu importe d'ailleurs qu'Héro-
ote ait sur ce point conclu trop vite, ou qu'il se soit trop avancé
n déclarant que la religion de Bacchus fut apportée d'Égypte
t introduite chez les Grecs par le devin Mélampous [1]; établir les
pprochements que nous venons d'indiquer n'en était pas
oins entrer dans les voies d'une juste et sage critique. La com-
araison des cérémonies du culte chez des peuples divers n'est-
lle pas un des plus sûrs moyens de s'éclairer sur la nature et
ur les affinités réciproques des dieux du monde antique?

A l'appui des conclusions qu'il a tirées de l'observation des faits, Hérodote apporte quelquefois des raisonnements, et ces raisonnements ne sont pas sans valeur. En voici un exemple. Il rencontre en Égypte un dieu qui lui paraît ressembler à Hercule; mais quel est cet Hercule? D'où vient-il? Est-il le même que le héros hellénique? Il a un si vif désir de savoir à quoi s'en tenir à ce sujet que, pour satisfaire cette curiosité, il entreprend, coup sur coup, deux longs voyages. D'Égypte il s'embarque d'abord pour Tyr, où on lui a dit qu'Hercule est adoré; de Phénicie ensuite il met à la voile pour Thasos où Hercule a un temple, bâti par les Phéniciens [2]. Et, quand il a fait causer les prêtres et ceux qui pouvaient le renseigner, il revient, et son opinion est faite: l'Hercule égyptien n'est pas originaire de Grèce. Mais cette opinion, il la corrobore par le raisonnement qui suit. « Si les Égyptiens, dit-il, avaient emprunté aux Grecs le nom de quelque dieu, ce serait, en raison des relations maritimes des deux peuples, le nom de Poséidon et celui des Dioscures; or, les Égyptiens ne connaissent ni Poséidon, ni les Dioscures; donc aucune divinité, pas plus Hercule que les autres, n'a été apportée de Grèce en Égypte [3]. L'Hercule d'Égypte, de Tyr, de Thasos, est, du reste, par essence, un dieu, tandis que l'Hercule grec est un héros. Si

1. II, 49.
2. II, 44.
3. II. 43.

cette distinction, plus importante aux yeux des anciens qu'elle n'est pour nous, n'a pas permis à Hérodote d'assimiler complètement tous les Hercules adorés de son temps, elle ne l'a pas empêché du moins de bien voir que, malgré les prétentions des Grecs et les fables qu'ils racontaient, Hercule n'est pas né chez eux, mais qu'il est venu de l'Orient.

Le contrôle auquel il soumet les traditions helléniques, en vertu de la science qu'il a acquise dans le cours de ses voyages, devait s'exercer plus librement encore, quand les dieux ou les héros, objets présents du culte, n'étaient pas en cause. Océan, par exemple, est sans doute un vieillard que son grand âge et sa barbe blanche rendent fort vénérable; mais, il a beau avoir été jadis « le générateur des dieux » [1], il est oublié dans les hommages des hommes, qui n'ont pour lui ni sanctuaire, ni autel. Hérodote ne craindra donc pas d'offenser ce dieu antique, ce patriarche, en déclarant « qu'il ne connaît point de fleuve Océan qui roule ses flots autour d'une terre ronde, comme si elle était faite au tour » [2]. C'est aux auteurs des περίοδοι qu'est due, d'après lui, cette invention, que son bon sens condamne.

Sa critique s'attaque également à l'autorité si puissante et si séduisante d'Homère : il refuse d'ajouter foi à une partie de la légende épique de Troie. Les interprètes égyptiens lui ont conté comment Hélène n'a jamais touché les côtes de la Troade, mais a été jetée par la tempête avec Pâris sur les côtes d'Égypte, où le roi Protée a voulu venger la morale, en détachant Hélène de son ravisseur, et en la gardant à vue, pour la rendre plus tard à son légitime époux : Hérodote croit à cette version de la légende d'Hélène, moins par complaisance, ou par l'effet de cette espèce de fascination qu'exerce sur lui tout ce qu'il voit et tout ce qu'il entend en Égypte, que parce que la légende homérique lui paraît, en elle-même, absolument incroyable. Et il donne aussitôt les raisons de son incrédulité. « Quant à moi, dit-il, j'adhère à leur récit

1. *Iliade*, XIV, 201.
2. IV, 36. Cf. II, 23.

uchant Hélène, en y ajoutant cette réflexion : « Si Hélène avait é emmenée réellement à Ilion, les Troyens l'auraient rendue ıx Grecs, que Pâris le voulût ou non. Priam, en effet, ni ses oches n'auraient été insensés au point de vouloir exposer leurs es, leurs enfants, leur cité, pour que Pâris restât en possession Hélène. En admettant que, dans les premiers temps, ils eussent écidé de résister, lorsque ensuite dans leurs rencontres avec les recs beaucoup de Troyens eurent péri, lorsque (pour s'appuyer ır le témoignage des poètes épiques) il n'y eut pas de bataille ı Priam ne perdit deux ou trois au moins de ses fils, je crois ı'après de pareils événements, si Priam lui-même avait été ımant d'Hélène, il l'aurait rendue aux Achéens, pour être déli-é de tant de calamités [1]. »

Quelle que soit la valeur du raisonnement dont Hérodote essaie étayer son opinion, il introduit ici dans l'histoire une règle de éance toute nouvelle : la vraisemblance. On devine à quelles onséquences eût pu conduire l'application rigoureuse de cette ègle, à quel point elle eût bouleversé les traditions du passé éroïque et celles du passé divin. Mais, ce principe, Hérodote n'ose ue rarement, fort timidement, et avec mille précautions, l'appli-uer aux récits concernant les dieux, parce qu'il vénère les dieux t qu'il a peur d'eux. D'autres viendront qui, moins pieux et moins imorés, ne seront point arrêtés par les mêmes scrupules.

II

Thucydide. — Il ne dédaigne pas les mythes. — Est-il un esprit religieux ou un esprit libre qui veut être prudent ? — Il respecte les oracles d'Apollon et méprise ceux des devins. — Son sentiment probable sur l'action divine dans le monde.

Thucydide, si différent d'Hérodote et par ses sentiments et par a méthode, doit-il cependant être compté au nombre de ces sprits hardis qui, vers la fin du ve siècle, doutèrent de l'exis-

1. II, 120.

tence des dieux populaires et contribuèrent à en faire douter leurs contemporains ? Un de ses commentateurs assurait que, parmi les philosophes, il eut pour maître Anaxagore dont il adopta les doctrines, ce qui le fit taxer d'athéisme [1]. Mais ce renseignement a-t-il une sérieuse valeur ? Diogène Laërte, qui énumère les disciples d'Anaxagore [2], et qui parmi eux cite Euripide, ne cite point l'historien. Si, à cette époque de crise religieuse et de troubles politiques, Thucydide eût pu réellement être soupçonné de nier les dieux, n'eût-il pas été, sinon poursuivi, au moins inquiété ? Les procès d'impiété qui furent intentés alors ont laissé un tel souvenir, les noms même des suspects ont été si bien conservés, qu'il serait étonnant que celui d'un homme considérable, comme était Thucydide, eût été oublié. Il passa sans doute hors d'Athènes environ vingt années, mais on doit se souvenir qu'il ne fut exilé qu'après l'affaire d'Amphipolis [3]. Il est vrai aussi qu'à l'encontre d'Hérodote, il ne fait nulle part, dans son œuvre, profession de piété ; mais, nulle part non plus, il n'étale l'irréligion, ni même il ne l'insinue. On a remarqué encore qu'en exposant les faits de la guerre du Péloponèse, il en analyse les causes et en développe la suite, sans y montrer aucune intervention divine ; et de cette abstention ou de ce silence quelques critiques ont conclu que les divinités sont pour lui comme si elles n'étaient pas. C'est là une interprétation au moins hasardée. Il est exact que les dieux n'apparaissent à aucun moment dans l'œuvre de Thucydide, pas même derrière la scène, à titre d'acteurs cachés du terrible drame ; mais, s'il en est ainsi, n'est-ce point que l'historien raconte une histoire toute récente, dont les témoins presque tous encore vivants au moment où il écrit, n'ont pas aperçu eux-mêmes l'action des dieux et n'ont aucun événement merveilleux à rapporter ? S'il se fût agi d'un passé lointain, peut-être Thucydide eût-il procédé tout autrement.

1. Antyllos, dans la *Vie* de Thucydide par Marcellinos, 35.
2. II, 5, 24.
3. V, 26.

Ce qui permet de le supposer, c'est qu'il ne supprime pas d'un trait, comme eût pu le faire un esprit plus résolument sceptique, tout le passé légendaire de la Grèce. Parent de Miltiade, dont les ancêtres prétendaient descendre d'Éaque, fils de Jupiter [1], Thucydide ne s'est pas prévalu de ce haut lignage, auquel sans doute il ne croyait guère; mais quand, au cours de son récit, il rencontre des fables mythologiques, il ne les rejette pas dédaigneusement : il en est même qu'il cite avec intérêt et auxquelles il donne un développement qui, dans une exposition d'ordinaire aussi concise et aussi sobre, ne laisse pas d'étonner. Il relate, par exemple, avec complaisance la fable d'Alcméon venant, d'après les indications de l'oracle d'Apollon, s'établir sur les atterrissements formés par les bouches de l'Achéloos [2], et c'est sans exprimer l'ombre d'un doute qu'il rappelle l'histoire de Procné et le meurtre d'Itys [3]. Au début de son œuvre il a déclaré sans doute que tous les événements chantés par l'épopée et par la poésie en général étaient fort inférieurs en grandeur et en importance à la guerre du Péloponèse ; mais ce passé légendaire qu'il dépouille de son prestige, qu'il rabaisse au profit du présent [4], il ne veut pas l'effacer du souvenir des hommes, et il ne paraît pas un instant douter lui-même de sa réalité. Or, ce passé était tout plein des dieux.

Thucydide a si peu laissé entrevoir ce qu'il pensait des croyances de son temps que quelques-uns de ses interprètes les plus attentifs et les plus autorisés sont en désaccord sur les sentiments qu'il convient de lui attribuer à ce sujet. Les uns le représentent comme un esprit religieux, qui, à l'exemple d'Hérodote, mais avec plus de sérieux et de réflexion, reconnaît dans le monde l'action divine; d'autres en font un homme dégagé des préjugés du vulgaire, et qui observe seulement à l'égard de ces

1. Marcellinos, *Vie*, 1. Pour la généalogie, d'Ajax à Miltiade, la source est Phérécydès, l'historien.
2. II. 102.
3. II, 29, 3.
4. I, 1; 22, 4.

préjugés une attitude de prudente et respectueuse réserve. Les indices qui permettent de se décider dans un sens ou dans l'autre sont, en effet, si légers et d'un maniement si délicat qu'on comprend facilement comment, à s'en servir, des critiques d'ailleurs excellents ont été entraînés dans des directions contraires. Essayons de voir cependant s'il est impossible d'échapper à ces contradictions.

Thucydide n'est point superstitieux, puisqu'il condamne d'un mot, discrètement mais sans ambages, la superstition de Nicias, arrêté vingt-neuf jours sur les côtes de Sicile par une éclipse de lune [1]. Mais, en Grèce, pas plus que chez nous, la superstition n'était la religion. Celle-ci était plus directement intéressée dans la divination, sur laquelle l'historien a eu mainte occasion de s'expliquer; et c'est ici que les textes sont sollicités en sens opposés. Au Ve livre, dans la bouche d'un député des Athéniens se trouve cette réflexion « qu'il faut se garder de ressembler au commun des mortels qui, dans la détresse, alors que tout espoir visible les abandonne, ont recours à des choses incertaines, à la divination, aux oracles, et à tout ce qui entretient chez eux des espérances qui les ruinent [2] ». Voilà donc, à ce qu'il semble, les oracles formellement condamnés, parce qu'ils leurrent de chimères la faiblesse humaine. A un autre endroit du même livre [3], l'historien remarque que, des mille prophéties qui circulèrent à Athènes pendant la guerre du Péloponèse, une seule s'est réalisée, celle qui annonçait que cette guerre devait durer trois fois neuf ans. Toutes les autres, restées vaines, étaient donc sans valeur ; et quelques-uns pourront en conclure que Thucydide exprime ici son mépris général pour les oracles, tandis que Classen et Stahl prétendent au contraire que, ces oracles, Thucydide les cite trop souvent et en tient trop de compte pour les dédaigner. Mais n'y a-t-il pas à établir ici une distinction dont ne se sont pas avisés les critiques

1. VII, 50, 4... ὁ Νικίας (ἦν γάρ τι καὶ ἄγαν θειασμῷ τε καὶ τῷ τοιούτῳ προσκείμενος).
2. V, 103, 2.
3. Chap. 26, 3, 4.

ui ne s'entendent point sur ce chapitre ? Les χρησμοί attribués à Musée, à Bacis, ou à d'autres devins antiques d'une existence problématique, ces oracles sortis de bouches humaines pouvaient-ils donc être confondus avec les χρηστήρια venus des sanctuaires d'Apollon, et qui étaient la parole même du dieu? Ceux-ci, Thucydide ne les méprise point. Il cite, au IIe livre, un oracle pythien qui semblait interdire aux Athéniens d'habiter le Pélasgicon, que les nécessités de la guerre forcèrent d'occuper; et il le cite pour en expliquer aussitôt la signification, qui lui paraît avoir été mal comprise : « L'oracle, dit-il, sans nommer la guerre, avait prévu que ce ne serait pas pour le bien d'Athènes que cet endroit serait un jour habité [1]. » Son interprétation, loin d'être une critique ou une raillerie, se propose donc de mettre en lumière le vrai sens de l'oracle.

C'est dans un chapitre de ce même livre que se marque nettement la différence qui, aux yeux de Thucydide, séparait les oracles suspects des devins des réponses véridiques du dieu [2]. Il s'agit de la célèbre prophétie relative à la peste (λοιμός) ou à la famine (λιμός). L'ambiguïté commode du texte de cette prophétie fait sourire l'historien qui remarque que, s'il survenait un jour une autre guerre dorique, et que cette guerre fût accompagnée de famine, on ne manquerait pas alors d'appliquer ce même oracle à la famine, et non à la peste. Mais cet oracle, quelle en est l'origine ? Thucydide nous apprend que les vieillards disaient avoir entendu chanter autrefois le vers célèbre : Ἥξει Δωριακὸς πόλεμος καὶ λοιμὸς ἅμ' αὐτῷ, et que l'on disputait pour savoir ce qu'avaient entendu « les anciens » par le mot controversé [3]. Le renseignement est un peu vague; mais il ne permet pas de supposer que le texte en question fût venu de Delphes; d'autant qu'Apollon est expressément mentionné dans la phrase suivante,

1. II, 17.
2. « Les oracles de Loxias sont inébranlables, dira l'Oreste d'Euripide (*Électre*, 399), mais je me moque de la divination des mortels. »
3. II, 54, 2-3.

pour l'oracle qu'il avait rendu aux Lacédémoniens. Consulté par eux au moment où la guerre allait s'engager, le dieu avait répondu qu'en déployant toutes leurs forces ils obtiendraient la victoire, et que lui-même y aiderait. Cette assistance promise aux Doriens par Apollon parut se manifester par le fléau de la peste qui, en épargnant le Péloponèse, décima Athènes au moment d'une invasion spartiate, et Thucydide constate que l'oracle du dieu fut reconnu comme s'étant réalisé de cette façon. S'il n'accompagne cette constatation d'aucune réflexion personnelle, son silence doit-il être interprété comme un dissentiment? Quelles que soient donc ses pensées intimes, dont le secret nous échappe, il respecte ostensiblement les oracles des dieux, tandis qu'il dédaigne ou il méprise ceux des devins anciens et nouveaux, devins déjà taxés de mensonge aux temps homériques [1], et dont le charlatanisme indignait Euripide [2] autant qu'il égayait Aristophane. Ce sentiment envers les devins, que Thucydide partage avec les plus éclairés de ses contemporains, ne peut rien faire préjuger de ses opinions religieuses.

Où les trouver? Les textes qui paraissent s'y rapporter ne sont ni très nombreux ni très concluants. Quand il trace le tableau de la corruption, pendant la guerre, des mœurs publiques, parmi les symptômes les plus graves de la maladie qui travaillait son temps, Thucydide note l'affaiblissement de la crainte des dieux et le mépris de leur loi [3]. Ces réflexions, faites sur un ton de gravité attristée, prouvent qu'il n'est pas un athée; elles ne prouvent point qu'il soit un dévot. Il en est de même du conseil que donne Périclès aux Athéniens de supporter avec courage les malheurs qui viennent de l'ennemi, et avec résignation « ceux qui viennent des dieux » [4].

Fera-t-on grand état encore de ce que dit Nicias, que le sort

1. *Iliade*, XXIV, 220.
2. Voir notre étude sur *Euripide et l'esprit de son théâtre*, p. 95-99.
3. III, 82, 6. Cf. II, 53.
4. II, 64. Dans ce passage, l'expression τὰ δαιμόνια nous paraît équivaloir à τὰ ἀπὸ τῶν δαιμόνων et s'opposer à τὰ ἀπὸ τῶν πολεμίων.

l'armée athénienne « est plus digne de la pitié des dieux que de leur jalousie » [1], et croira-t-on d'après cela que Thucydide est convaincu, comme l'est manifestement Hérodote, de la toute-puissance de la Némésis dans les affaires humaines? Est-ce Thucydide qui parle ici, n'est-ce pas Nicias? Et refusera-t-on à l'historien ce droit, qui est un devoir pour le poète dramatique, de faire tenir à ses personnages, quand il les met en scène, un langage conforme à la vérité de leur caractère?

Le long colloque des Méliens et des Athéniens, qui remplit la fin du cinquième livre, fournit encore des arguments spécieux à ceux qui parlent de l'esprit de piété de Thucydide. Il est hors de doute qu'à la manière dont l'historien présente ce débat, on voit qu'il n'y est pas indifférent et que sa générosité naturelle incline vers le parti des plus faibles; en sorte qu'on pourrait songer à mettre à son compte quelques-unes des considérations que les gens de Milo opposent aux exigences d'Athènes [2]. Or, parmi ces considérations, il s'en trouve qui sont d'ordre purement religieux. « Nous aussi, disent les Méliens, n'en doutez pas, nous croyons qu'il est difficile de lutter contre votre puissance et contre la fortune, si les conditions ne sont pas égales. Nous avons cependant la confiance que, quant aux événements qui viennent de la divinité, nous n'aurons pas le désavantage; car nous sommes des hommes pieux qui luttons contre des hommes qui ne sont pas justes [3]. » — Que signifie cet appel à la protection de la justice céleste? Est-ce un aveu qui échappe à la conscience religieuse de l'historien, confessant et proclamant la Providence des dieux? On le croira difficilement, si l'on n'oublie pas que les Athéniens essaient de réfuter cet argument des Méliens, comme ils ont essayé de réfuter les autres, et qu'ils empruntent à leurs adversaires, pour les combattre, leurs propres armes. De même, en effet, que, chez les modernes, deux peuples, au moment d'en venir aux prises,

1. VII, 77, 4.
2. Cf. Allègre, *La déesse Tyché*, p. 66.
3. V, 104.

implorent, chacun de leur côté, le même dieu des batailles dont ils attendent également la victoire, ainsi les Athéniens répliquent aux Méliens en exprimant à leur tour, avec la même assurance, leur absolue confiance en une intervention divine à leur profit : « Nous aussi, nous pensons que la bienveillance des dieux ne nous manquera pas... A l'égard de la faveur céleste, il est probable que nous ne serons pas plus mal partagés que vous [1]. » N'est-il pas clair que, dans un débat de ce genre, où chacune des deux parties fait valoir les arguments qui lui paraissent les meilleurs et les plus forts, les dieux ne pouvaient pas être oubliés ? Et ces échanges de raisons, ces passes d'armes de la discussion, engagent-elles, en quoi que ce soit, le sentiment personnel de celui qui les rapporte ?

Ce sentiment, il faut se résigner à ne pas le connaître à fond, Thucydide n'ayant pas trouvé l'occasion de le révéler, ou ne l'ayant pas voulu. Le langage qu'il tient sur les choses divines n'est certainement pas celui d'un athée; il n'est pas non plus celui d'un homme que le miracle enchante. Thucydide paraît croire à Apollon et à la véracité de ses oracles. Croit-il pour cela à l'existence de tous les autres dieux et à toutes les fables qu'on racontait sur eux? On ne saurait, à cet égard, rien affirmer. Cependant, l'impression que laisse la lecture de son œuvre peut porter à croire que cette action divine, à laquelle il fait, de temps en temps, allusion par les expressions τὸ θεῖον, ἡ τύχη ἐκ τοῦ θείου, n'est plus pour lui ce qu'elle était pour les anciens poètes, même pour Hérodote, le jeu mobile de volontés changeantes et capricieuses, mais au contraire une action régulière, ordonnée; et peut-être l'idée de la divinité se liait-elle dans son esprit à l'idée des lois qui régissent le monde. C'est la seule hypothèse qu'il soit permis, et non sans quelque hésitation encore, de formuler [2].

1. V, 105, 1, 3.
2. Sur cette question délicate, voir les pages 31-36 de l'Introduction de M. A. Croiset à son édition des livres I-II de Thucydide.

CHAPITRE IV

LA CRITIQUE CHEZ LES POÈTES

Réclamation de Théognis contre la justice divine. — Pindare rejette ou corrige les fables compromettantes pour les dieux. Sa conception de la divinité. — Eschyle critique certaines légendes et modifie quelques généalogies sacrées. Élévation de sa pensée religieuse. Ce qu'est pour lui Jupiter. — Sophocle docile aux traditions. — Les comédies d'Aristophane ont-elles fait tort à la religion nationale?

La poésie, qui ne tend pas à la recherche du vrai, qui vit d'images et se nourrit de fictions, n'avait pu suivre la philosophie et l'histoire dans les voies de la critique où, de bonne heure, celles-ci s'étaient engagées. Mais depuis longtemps elle avait réfléchi sur le compte des dieux. Chez Homère déjà, l'humanité n'accepte pas aveuglément tout ce qui vient d'eux, ni ne se résigne facilement à subir les maux qu'ils lui envoient. L'intérêt rend clairvoyant. Les personnages homériques s'aperçoivent que les dieux, qui donnent la beauté, la fortune, la santé, qui infligent aussi la laideur, la pauvreté, la maladie, ne dispensent pas en toute circonstance, selon l'exacte justice, leurs bons et leurs mauvais présents. Pourquoi la divinité n'est-elle pas toujours équitable? Pourquoi encore a-t-elle fait naître l'homme pour la souffrance imméritée? « O Zeus père, dit Philætios [1], aucun dieu n'est plus cruel que toi; tu n'as pas pitié des hommes, et cependant c'est toi qui les a engendrés. » Telle est, dans la poésie hellénique, la première réclamation de la misère humaine, lançant vers le ciel son cri de détresse.

La seconde est, au VIe siècle, celle de Théognis. Comment Théognis eût-il été satisfait des dieux? Victime d'une révo-

1. *Odyss.* XX, 201.

lution politique qui le ruina et l'arracha à son pays, la vie devait lui paraître mauvaise, et le pessimisme, dans ce cœur aigri, était chose naturelle. On s'étonne seulement des limites extrêmes où il le poussa. Il lui était permis de dire que l'Espérance et le Danger sont la même chose pour l'homme, que ce sont tous deux de mauvais génies[1]. Mais le premier, en Grèce, il osa mettre le néant au-dessus de l'existence. « Pour les habitants de cette terre, le premier de tous les biens serait de ne pas naître et de ne pas voir les clartés du soleil [2]; une fois né, ce qu'il y a de meilleur, c'est de franchir le plus tôt possible les portes d'Hadès, et de se coucher sous un épais amas de terre [3]. » Ce désespéré est courbé par son désespoir même sous l'autorité des dieux, qui lui paraissent dominer irrésistiblement l'homme tout entier. Il ne se contente pas de dire : « Personne n'est ni riche ni pauvre sans la divinité »; il ajoute : « Personne n'est ni mauvais ni bon sans la divinité » [4], indiquant ainsi que, si l'homme veut réaliser le bien, il ne le peut qu'à la condition d'obtenir un secours d'en haut. C'est donc aux dieux qu'appartient non seulement la direction générale du monde, mais le gouvernement particulier des destinées de chacun. Ce gouvernement, comment l'exercent-ils? Avec tout son siècle, Théognis répond que la divinité est à la fois jalouse et juste. Elle est jalouse; car, ayant fixé jadis des limites aux droits de l'humanité, elle défend contre les empiétements et les usurpations des mortels la part de liberté et de bonheur qui n'est pas faite pour eux, et que se réservent les habitants du ciel. Elle est juste, en dépit des apparences contraires, malgré le spectacle du mal triomphant; car sa justice patiente que rien ne lasse, qui laisse souvent passer plusieurs générations avant de châtier le coupable, le frappe nécessairement dans sa postérité [5]. Comme Solon, Théognis est donc convaincu que la

1. V. 637.
2. Cf. Bacchylide, Kenyon, V, v. 160, θνατοῖσι μὴ φῦναι φέριστον...
3. Vers 425 et suiv.
4. 165-166.
5. 203 et suiv.

vengeance divine, qui peut avoir des retards et des délais, finit par éclater, inévitable, et qu'elle condamne souvent les enfants à expier les fautes restées impunies des pères. Mais cette idée, qui fut assez vivace dans l'antiquité grecque pour n'avoir pas encore disparu au temps de Plutarque, si Théognis l'accepte, parce qu'elle faisait partie de la foi religieuse de son époque, il ne l'accepte pas sans étonnement. Au lieu d'adorer en silence les volontés divines et leurs mystérieux moyens d'action sur le monde, il ne craint pas de demander raison au ciel d'un spectacle qui le trouble et qui l'afflige, et c'est au maître même de l'univers qu'il adresse ces inquiètes et pressantes questions :

« O Zeus, dieu aimé, tu me remplis d'étonnement. Quoi! tu règnes sur tous les êtres, unique possesseur d'une dignité et d'une puissance sans bornes ; tu connais bien l'esprit et le cœur de chaque homme, et ton pouvoir, ô roi, domine tous les autres : comment donc alors, ô fils de Cronos, ta pensée peut-elle mettre au même rang les hommes coupables et le juste, celui dont l'esprit incline à la modération, et ceux qui, obéissant à l'iniquité, sont entraînés vers la violence[1] ? »

« Zeus père, s'il plaît aux dieux que les scélérats aiment la violence, que ne leur plaît-il aussi que l'homme au cœur arrogant[2], qui a accompli des actes criminels au mépris des dieux, expie ensuite lui-même ses forfaits, sans que les fautes des pères fassent plus tard le malheur des enfants, sans que les enfants d'un père injuste, qui pensent et qui agissent, eux, selon la justice, qui craignent ta colère, ô fils de Cronos, et qui se sont toujours distingués entre leurs concitoyens par leur amour de l'équité, aient à payer les crimes paternels? Voilà ce qui devrait plaire aux divinités bienheureuses. Mais, en réalité, le coupable échappe, et c'est un autre qui plus tard porte le poids du châtiment. »

1. Théognis, v. 373-380.
2. Le texte ici (v. 733) paraît altéré. Nous traduisons d'après la conjecture de Bergk, ἀθεμιστής.

« Comment encore, ô roi des immortels, comment est-il juste que l'homme qui s'abstient des actions iniques, ne transgressant jamais les lois, ne violant point son serment, que le juste enfin ne soit pas traité justement? Lequel des autres mortels, à ce spectacle, révérerait encore les immortels? Que penser, quand l'homme injuste et scélérat, que n'arrête ni la crainte des hommes ni celle des dieux, étale l'insolence de la richesse dont il regorge, tandis que les justes sont accablés sous la dure pauvreté qui les écrase [1]. »

Cette réclamation du poète est respectueuse, mais ferme : on y entend le premier cri de la conscience grecque, en révolte instinctive contre un dogme fondé sur une idée fausse de la justice; on y note un précieux indice des progrès de la raison, déjà portée à s'affranchir de certaines croyances traditionnelles, qui sont inconciliables soit avec la morale naturelle, soit avec une conception nouvelle et plus relevée de la divinité.

C'est pour avoir placé très haut, lui aussi, son idéal divin que Pindare n'admet pas à l'aveugle et sans contrôle tous les détails des traditions légendaires. On ne saurait dire sans doute de ce grand esprit qu'il fut un esprit libre. Pindare n'honore pas seulement les dieux, comme tous ses contemporains ; il en est un adorateur très zélé et très fervent. Une partie de sa fortune se dépense en des œuvres pies, dont la ville de Thèbes conservait encore le souvenir au temps de Pausanias. On y montrait les statues qu'il avait consacrées; l'une à Apollon Boèdromios, une autre à Hermès Agoraios [2]. Dans le sanctuaire de Jupiter Ammon se dressait l'image du dieu, due au ciseau du sculpteur Calamis, et cette image était une offrande de la piété du poète [3]. Sa dévotion s'était même passionnée pour des divinités nouvelles; pour Cybèle venue d'Asie Mineure, pour Pan récemment sorti des montagnes de l'Arcadie, et il leur avait érigé près de sa porte

1. Vers 731-752.
2. Pausan. IX, 17, 2.
3. Pausan. IX, 16, 1.

une chapelle, devant laquelle les jeunes Thébaines venaient, la nuit, chanter leurs hymnes [1]. Si les dieux auxquels il rend de si magnifiques hommages lui paraissent être de même race que les hommes et « devoir le souffle de l'existence à la même mère » [2], il reconnaît cependant qu'entre les habitants de la terre et ceux de l'Olympe il y a un abîme profond. A ces derniers appartient la toute-puissance, qui leur rend facile ce qui dépasse le plus la force et l'imagination humaines ; et cette toute-puissance est cause que le merveilleux, si étrange qu'il soit, n'est pas, quand il s'agit d'eux, pour étonner. Pindare racontera donc très gravement l'histoire de Persée et de la tête de la Gorgone, en ajoutant, à peu près dans les mêmes termes que Bacchylide [3], qu'il n'est chose qui le surprenne ni qui lui paraisse incroyable, quand ce sont les dieux qui l'accomplissent [4] ; pour les dieux, les miracles sont un jeu.

Sa foi pourtant a des limites. Il a conçu la divinité comme si noble, comme si supérieure, non seulement en force mais en perfection morale, à l'humanité, qu'il répugne à lui attribuer des actes qui la ravalent ou qui la déshonorent. « Au sujet des dieux l'homme ne doit dire que des choses belles [5] », telle est sa règle. Rencontre-t-il sur son chemin une légende comme celle de la querelle de Poséidon avec Apollon et Hadès, il a peur de faire injure aux acteurs de cette scène en la racontant ; il se hâte donc d'écarter une histoire aussi compromettante pour la majesté divine ; il défend à sa bouche d'en parler [6]. Pour lui, la guerre et les combats n'ont rien de commun avec les Immortels. Que Pindare est loin d'Homère, qui n'était pas troublé des mêmes scrupules, qui décrivait à plaisir ces grandes batailles où les dieux eux-mêmes se heurtent dans la mêlée, où Arès frappe de sa lance l'égide d'Athènè, où

1. *Pyth.* III, 78.
2. *Ném.* VI, 1.
3. III, 57 ; XVII, 117 Kenyon.
4. *Pyth.* X, 44 (p. 175 Bergk, 220 Christ).
5. *Olymp.* I, 35.
6. *Ibid.*, ἀπό μοι λόγον τοῦτον, στόμα, ῥίψον...

Athènè ramasse sur le sol de la plaine une pierre énorme pour la lancer à la tête d'Arès [1] ! L'idéal divin s'est ennobli [2]; mais, en même temps, les croyances ont subi quelque atteinte. Malgré sa piété, Pindare n'a plus la simplicité de foi de ses pères; il raisonne, il discute. En voici un nouvel exemple.

Entre plusieurs mythes étranges que les poètes grecs nous ont transmis, il y en a un qui est particulièrement choquant : c'est l'histoire du jeune Pélops, dont le corps a été cuit, découpé en morceaux, et servi par son père Tantale à la table des dieux. Il s'est trouvé, de notre temps, des personnes charitables pour nous avertir de ne pas prendre la chose à la lettre. De très ingénieux esprits ont découvert ce qu'ils croient être le sens caché de la légende. Un mythologue anglais de l'école de Max Muller, G. Cox, nous enseigne [3] que Tantale n'est qu'une autre forme d'Hélios, le Soleil personnifié; que le meurtre de Pélops par son père, meurtre dont nous pourrions à bon droit nous indigner, signifie, dans le langage mythique, l'effet désastreux des feux solaires qui, au fort de l'été, brûlent la végétation que leur chaleur printanière avait fait éclore. « L'horrible banquet, dit-il, est servi à Jupiter; car les ravages de la sécheresse s'accomplissent à la face du ciel bleu. » Cette interprétation, que n'eussent pas désavouée les Stoïciens, ne pouvait évidemment se présenter à l'esprit de personne au temps de Pindare. On comprend donc que le poète recule devant l'horreur d'un pareil festin, et qu'il ne consente pas à attribuer aux dieux un si fâcheux appétit [4]. Il est fermement résolu à ne pas ajouter foi à cette histoire qui, d'après lui, est un bruit injurieux répandu par la malignité des voisins de Tantale après la disparition du jeune Pélops; et il explique cette disparition d'une autre manière

1. *Iliade*, XXI, 391-408.
2. Les développements, à ce sujet, de M. A. Croiset (*Pindare*, p. 179 et suiv.), et l'étude plus récente de Campbell (*Relig. in greek Literat.*, p. 169 et suiv.), nous dispensent d'insister sur ce point.
3. *Mythol. of the Aryan Nations*, II, p. 310.
4. *Olymp.* I, 52, ἐμοὶ δ'ἄπορα γαστρίμαργον μακάρων τιν' εἰπεῖν· ἀφίσταμαι —

ıi ne nous satisfait pas davantage, étant trop conforme à ce ı'il y avait de moins honorable dans les mœurs grecques [1].

Quelquefois il est des fables qu'il ne veut pas rejeter tout tières, mais dont il élimine seulement certains détails, qui le oquent. On racontait qu'Apollon avait aimé jadis la belle ›ronis ; qu'un jour la vierge fut infidèle à son amant divin, et ıe celui-ci fut informé de la trahison par un corbeau [2]. Ce cor-au, bien que, comme ses pareils, il fût en relation naturelle ·ec le dieu-prophète, déplaît à Pindare, qui le supprime. Com-ent Apollon aurait-il eu besoin d'un pareil témoin pour con-ıître ce qui s'était passé, lui à qui « aucun dieu, aucun mortel : peut cacher ni ses actes ni ses desseins [3] ». Au détail naïf de ıntique légende, reproduite jadis par l'auteur des Grandes ées [4], il substitue donc l'idée noble, sinon nouvelle alors dans ›n application à Apollon, d'un dieu qui voit tout et qui sait ›ut.

Chez Pindare, ce n'est pas seulement le sentiment religieux ui répugne à certains mythes ; c'est encore le sens moral [5]. 'aut-il s'étonner d'ailleurs qu'il n'ait pas tous nos scrupules ? La légende d'Apollon et de la nymphe Cyrènè ne le scandalise en aucune façon ; elle ne l'embarrasse même pas, et fournit seule-ment à sa poésie les plus gracieuses images [6] ; c'est en souriant aussi qu'il parle d'Argos « aux belles femmes », qui lui rappelle aussitôt l'aventure de Danaé dont il ne rougit point pour Jupiter [7]. Mais, s'il est indulgent aux faiblesses d'amour, chez les immor-tels comme chez les mortels, en revanche il ne veut pas que les dieux et les héros, enfants des dieux, dont il a pris pour tâche de chanter les glorieux exploits, aient jamais pu commettre des

1. *Olymp.* I, v. 40-43.
2. Schol. Pind., *Pyth.* III, 28 (48).
3. *Pyth.* III, *ibid.* Cf. les beaux vers de la IXe *Pythique,* 42 et suiv.
4. Schol. Pind., *Pyth.* III, 14, 48.
5. Cf. A. Croiset, *Pindare*, p. 185.
6. *Pyth.* IX, v. 26 et suiv.
7. *Ném.* X, 10.

actes qui, dans le monde humain, sont tenus pour des
Les Éginètes racontaient que deux de leurs héros nat
Pélée et Télamon, avaient tué volontairement leur frère
Quand Pindare en vient à cette histoire, il s'arrête : ce r
ce fratricide, lui paraît tellement indigne de héros aussi
qu'il préfère se taire que de continuer son récit[1].

Sa critique va beaucoup plus loin. L'habitude qu'i
prendre les mythes pour thème principal de ses chants, l
même qu'il exerce en exaltant la gloire des vainqueurs au
jeux de la Grèce, ont dû éveiller sa réflexion sur la valeur rel
la matière qu'il mettait en œuvre. Comme il envoie des hym
tout, non seulement à Athènes, à Égine et à Sparte, mais
gente, à Cyrène et à Rhodes, il connaît les fables de tous c
et, les connaissant, il n'a pu lui échapper que plusieurs d'ent
qui se ressemblent par le fond, varient par la forme : « Be
de récits, dit-il, ont des versions différentes[2]. » Il est né
que, de ces versions, les unes soient vraies, les autres
Il y en a donc qui sont des fictions pures, « de brillant
songes », et c'est « l'enchantement de la poésie, déclare P
qui seul a pu rendre croyable l'invraisemblable[3] ». Cett
ration, à pareille époque, est remarquable. Les légendes
racontait en Grèce au sujet des dieux et des héros, l
mobiles qui variaient d'une contrée à l'autre ou au gr
fantaisie des poètes, n'ont jamais eu sans doute le carac
dogmes et n'ont point été des articles de foi. Mais ces l
étaient entrées dans l'héritage de traditions légué par les a
Soumettre cet héritage à un contrôle, y séparer le bon d
vais, distinguer ce qu'il convenait d'en garder, ce qu'il fa
rejeter, n'était-ce pas déjà faire œuvre de critique ?

L'indépendance de Pindare à l'égard de ces traditions d
quelque chose aux enseignements des philosophes? En l'a

1. *Ném.* V, 14-17.
2. *Ném.* VIII, 20, πολλὰ γὰρ πολλᾷ λέλεκται.
3. *Olymp.* I, 28-33.

e preuves positives, on n'ose rien affirmer. Il est impossible 'oublier cependant qu'à cette époque le pythagorisme eut à hèbes des représentants [1]. Pindare n'a point ignoré leurs doc-·ines, celle de la transmigration des âmes en particulier, comme a fait foi un intéressant passage de la IIe Olympique [2]. Il a pu pprendre d'eux aussi, non moins que par l'inspiration de son énie propre, à concevoir la divinité tout autrement et plus oblement que ne faisait le peuple. Dans ses vers, les mots εός et δαίμων, non appliqués à tel ou tel dieu déterminé, mais mployés dans leur sens le plus général, reviennent, on l'a emarqué, très fréquemment. Il semble donc que, pour lui, les ifférences, autrefois si marquées, qui distinguaient les uns es autres les dieux divers, si elles ne s'effacent pas, du oins s'atténuent, qu'elles se confondent presque dans l'unité 'une essence divine commune. Le θεός de Pindare n'est pas d'ail-eurs le dieu des déistes modernes. Il n'est pas une personne nique, mais plutôt une divinité en beaucoup de personnes, par-out présentes et partout répandues dans la nature. Peut-être st-il la nature elle-même, l'ensemble de son être et de sa vie.)'après Clément d'Alexandrie, le poète posait quelque part cette uestion : « Qu'est-ce que Dieu? » Et il y répondait : « Dieu, est le Tout [3]. » Cette définition, si elle est authentique, montre quel point la religion de Pindare était imprégnée d'esprit phi-sophique [4].

Il est un poète de ce temps chez qui nous trouvons, avec la ème noblesse de sentiment religieux, le même esprit de liberté. poète, c'est Eschyle. L'antiquité entière atteste sa piété. Né leusis, à l'ombre du sanctuaire vénéré des Grandes Déesses, âme — c'est Aristophane qui parle [5] — avait été nourrie par

Nous ne pensons pas à Philolaos, plus jeune que Pindare, mais aux cesseurs possibles de Philolaos.
V. 68 Bergk, 75 Christ.
Fragm. 117 Bergk, 140 Christ.
f. A. Croiset, *Pindare*, p. 188, 195.
renouilles, 886.

Dèmèter, et il fut initié, dès l'âge sans doute où on pouvait l'être. Mais sa religion, qui dépassa de beaucoup celle de ses contemporains, ne paraît point s'être astreinte à respecter tous les détails de la mythologie courante. Bien que la forme du drame ne lui permît pas d'exprimer, aussi facilement que Pindare, une opinion personnelle sur les fables dont il avait l'occasion de faire mention, cependant il lui est arrivé de laisser percer son sentiment à ce sujet.

Dans un passage des *Euménides* [1], les Parques, ces « antiques déesses », sont représentées comme des vieilles femmes trop amies de la boisson, qu'Apollon, pour leur faire perdre la tête et obtenir ainsi d'elles ce qu'il désirait, a saturées de vin et enivrées : ce n'est qu'un trait d'ailleurs lancé en passant, et peut-être ici Eschyle n'invente-t-il rien. Mais, dans la même pièce, on trouve quelque chose de plus significatif. Quand Apollon plaide la cause d'Oreste en disant que Jupiter considère le meurtre du père comme plus grave que celui de la mère, ce qui laisse entendre que le père surtout doit être inviolable pour ses enfants, les Euménides lui répondent que Jupiter se contredit lui-même, puisque autrefois il a enchaîné son vieux père Cronos [2]. Eschyle n'hésite donc pas à faire ressortir par cette réflexion ce que la légende de Cronos vaincu et détrôné par son fils a de contraire aux lois naturelles de la famille. Ailleurs, il institue entre ses personnages un autre débat où les droits de la famille sont également intéressés, et où il semble qu'il veuille condamner l'idée trop étroite qu'on se faisait, de son temps, de l'action des Érinyes. « Pourquoi, demande Apollon à ces divinités, en vous acharnant contre le parricide, épargnez-vous l'épouse qui a tué l'époux ? — « Ce n'est pas son sang qu'elle verse, répondent celles-ci. » Mais Apollon leur réplique : « Si vous vous montrez indulgentes pour l'épouse qui tue son compagnon de lit... c'est injustement, je le dis, que tu poursuis Oreste. Quoi ! je te vois t'irriter de son

1. V. 728 Weil.
2. V. 640.

crime, tandis que le crime de Clytemnestre te laisse manifestement plus calme [1]. » Le poète insinue donc que la croyance générale qui limitait la poursuite des Érinyes aux seuls parricides ne le satisfait pas ; car ces vengeresses impitoyables du sang versé, en châtiant certains coupables et en épargnant les autres, ne jouent pas un rôle qui soit conforme aux exigences de la morale et aux lois de l'équité.

Ailleurs, sans critiquer les traditions, il en use avec elles très librement : il va jusqu'à modifier ces généalogies divines que la *Théogonie* hésiodique semblait avoir fixées à jamais. « Eschyle est le premier poète, dit Hérodote [2], qui ait fait d'Artémis la fille de Dèmèter. » — Dèmèter mère d'Artémis, quelle hérésie mythologique ! On ne la rencontre pas dans les pièces d'Eschyle que nous possédons ; mais ces mêmes pièces nous offrent plusieurs autres nouveautés dignes d'attention. Que Sélènè (la Lune) qui, chez Hésiode, est la sœur d'Hélios, soit devenue chez Eschyle la fille du dieu-Soleil, cela n'altérait guère la tradition ; et, que le poète ait introduit ce changement, de dessein prémédité, comme l'aurait pu faire un « physicien », pour cette raison que la lune emprunte sa lumière au soleil et semble lui devoir son existence [3], c'est ce qui, en vérité, est assez peu important. Assimiler Thémis à Gaea était chose plus grave. Dans le drame des *Euménides* [4], la déesse Thémis est, conformément à la tradition, la fille de la Terre ; dans le *Prométhée* [5], sans crainte de se contredire, le poète identifie la fille avec la mère, Thémis avec Gaea, qui est, dit-il, « un être unique sous beaucoup de noms » (πολλῶν ὀνομάτων μόρφη μία). On ne s'étonne point que, vers le même temps, un historien à l'esprit curieux, comme Hérodote,

1. V. 210-221.
2. II, 156. Pausan. VIII, 37, 6. Hérodote, et Pausanias, d'après lui, expliquent le fait par une tradition égyptienne, Dèmèter étant une Isis, et Artémis se confondant avec la déesse de Boubaste, fille d'Isis, et sœur d'Horos-Apollon.
3. Schol. Eurip., *Phéniciennes*, 175. Cf. Schol. Arat., 455.
4. Vers 2-3.
5. V. 210.

assimile des divinités étrangères à des divinités grecques ; on est plus surpris de voir un poète dramatique, comme Eschyle, confondre ensemble deux déesses helléniques jusqu'alors réputées distinctes, et faire entendre en même temps qu'il y a beaucoup moins d'essences divines que de noms divins. Au premier abord, cette tendance au syncrétisme paraît étrangère à l'époque d'Eschyle, et l'on comprend que, pour ce motif, certains éditeurs aient suspecté d'interpolation un vers qui pourrait provenir d'une glose alexandrine ou stoïcienne. Mais, à ce compte, ne faudrait-il pas rejeter également le remarquable fragment que nous a conservé Clément d'Alexandrie, fragment dont l'authenticité est pourtant hors de doute, puisque ce n'est pas seulement un écrivain chrétien qui cite ce texte, mais un écrivain païen, un philosophe. Philodème, qui, dans son traité *De la Piété*, nous apprend en outre que le passage était tiré de la tragédie des *Héliades*. « Zeus est l'éther, Zeus est aussi la terre, Zeus est aussi le ciel ; Zeus est toutes choses et ce qu'il y a au-dessus de toutes choses [1]. » Rien de plus élevé qu'une pareille doctrine ; rien de plus contraire en même temps à la religion populaire. Jupiter, qu'Homère représente quelque part comme « habitant au sein de l'éther » [2], n'est ni l'éther lui-même, ni le ciel. Il se confond encore moins avec la terre ; car il y a des divinités spéciales de la terre, qui sont Gaea, Dèmèter, Rhéa-Cybèle. Cette conception toute nouvelle de Zeus, qui ne pouvait être alors que le rêve de quelques grands esprits, nous permet de mesurer combien la religion d'Eschyle a dépassé celle de son temps.

Où le poète avait-il puisé de pareilles idées? Les devait-il au pythagorisme qui, s'il faut en croire Cicéron [3], le compta au nombre de ses adeptes? Mais on ne voit pas que les Pythagoriciens aient jamais songé à réduire le nombre des dieux pour épurer la religion populaire, ni qu'ils se soient haussés jusqu'à l'idée d'un dieu unique, souverain du monde : une telle opinion

1. Clém. d'Alex., *Strom.* V, 14. Nauck², fr. 70. Philod. p. 22 Gomperz.
2. *Iliade*, II, 412, αἰθέρι ναίων.
3. *Tuscul.* II, 10.

ne pourrait se déduire, du reste, que de la connaissance des rapports du Pythagorisme avec l'Orphisme, rapports qui sont nettement attestés, mais dont la véritable nature demeure obscure. Eschyle avait-il donc emprunté une partie de sa théologie aux doctrines orphiques [1]? Ces doctrines tendaient, en effet, à confondre ensemble plusieurs dieux, à ramener à un petit nombre d'unités la vaste multiplicité du monde divin : dans les hymnes orphiques qui nous sont parvenus, les idées syncrétistes éclatent partout. Mais la date de ces hymnes est trop incertaine et leur composition paraît avoir été trop tardive pour qu'on ose faire remonter jusqu'au milieu du ve siècle toutes les idées qui y sont contenues. Les sources des innovations théologiques d'Eschyle nous sont donc tout à fait inconnues. Serait-il téméraire de supposer que ces nouveautés lui appartiennent?

Quand il n'innove pas entièrement, il semble du moins faire effort pour aller plus haut que la religion de son temps. Son Jupiter, même quand il n'en mêle pas l'essence à la vie de l'univers, est autre chose que le Jupiter de tous. « O Zeus, dit le chœur de l'*Agamemnon* [2], qui que tu sois, si tu aimes qu'on t'appelle ainsi, c'est sous ce nom que je t'invoque. » Zeus est donc le nom que donnent au maître du monde les habitudes de la piété grecque; mais que de hautes conceptions, inconnues du commun des hommes, enferme pour Eschyle ce court et simple mot! Ce dieu, en l'honneur de qui les choreutes de l'*Agamemnon* entonnent un hymne de triomphe, est si grand, d'une puissance si infinie à la fois et si mystérieuse, qu'on ne peut dire ce qu'il est ou ce qu'il n'est pas : ὅστις ποτ' ἐστίν est la réflexion d'un théologien, et non l'expression d'une pensée populaire. Pour Eschyle, il semble, en effet, que les plus nobles formes du langage humain ne puissent suffire à exprimer la conception de ce dieu suprême, dont il essaie, dans les *Suppliantes*, à diverses reprises, en ajoutant trait sur trait, de définir la nature. « Roi des rois, dont le trône n'est

1. Opinion développée par M. J. Girard, *Sentiment religieux en Grèce*, p. 337 et suiv.
2. V. 160 Weil (170 Wecklein).

dominé par aucun trône, bienheureux entre les bienheureux, puissance des puissances, qui règne dans toute la durée du temps à la course infatigable; pensée inaccessible dont ce serait folie que de vouloir sonder les abîmes; volonté irrésistible qui, par des voies ténébreuses, impénétrables à l'homme, marche à l'exécution infaillible de ses desseins; cause suprême, auteur de toute action » [1], ces expressions n'épuisent-elles pas l'idée qu'on pouvait se faire dans l'antiquité grecque de la plus haute des divinités? La majesté du Jupiter homérique, qui n'est grand que par instants, pâlit devant cette image du dieu souverain, idéalisé, transfiguré par le génie religieux d'Eschyle.

Cette image est-elle en contradiction avec le rôle que le poète a prêté à Jupiter dans son *Prométhée?* On serait, à première vue, tenté de le croire. On pourrait dire que le Titan, dont le seul crime est d'avoir trop aimé les hommes, est la victime d'un dieu tyrannique, d'un persécuteur odieux, qui lui inflige un supplice dont la cruauté révolte. Mais, pour tenir ce langage, il faudrait avoir oublié les traditions théogoniques. Le Jupiter qui est représenté dans le *Prométhée* n'est pas, en effet, celui du temps d'Eschyle, ni même celui du temps d'Homère; c'est le Jupiter d'une époque beaucoup plus reculée. Au moment où le poète a placé l'action de son drame, le roi de l'Olympe est un maître nouveau, qui n'a conquis son autorité qu'au prix d'une lutte redoutable dont l'univers est encore ébranlé, et qui, pour s'affermir sur le trône, a besoin de briser et d'anéantir les dernières résistances. Les Titans révoltés viennent d'être vaincus et châtiés. Prométhée, lui aussi, est un Titan, lui aussi est un rebelle : comme tel il doit être puni. Sa révolte a, il est vrai, un caractère particulier. Il ne s'est point rangé en bataille, avec ses frères, contre les Olympiens; il n'a pas aidé à entasser Pélion sur Ossa : son crime s'est borné au larcin du feu qu'il a dérobé aux dieux pour le donner aux hommes. Mais, comment les dieux, jaloux de leurs moindres privilèges, eussent-ils toléré une

1. *Suppl.* 524, 574, 595. *Agam.* 1486.

pareille usurpation de leurs droits? L'attitude hautaine de Prométhée, ses colères, ses outrages, aggravent, du reste, la faute qu'il a commise. Son supplice, cruel au regard des hommes dont il est le bienfaiteur, est donc, aux yeux des dieux qu'il brave, un supplice mérité.

Une autre question a arrêté les interprètes de la pensée religieuse d'Eschyle. Quand Io vient visiter Prométhée sur son rocher, le Titan profère devant elle de sourdes menaces contre Jupiter; il laisse entendre qu'un jour peut venir où celui-ci voie son trône renversé, et où il lui faille céder la place à un dieu nouveau. Le passage vaut la peine d'être cité [1]. « Pour moi, dit Prométhée, je n'ai en perspective nul terme de mes souffrances que Zeus ne soit tombé de son trône. — Est-il donc possible, répond Io, que Zeus soit un jour précipité du pouvoir? — Tu te réjouirais, je pense, en voyant cet événement. — Comment ne me réjouirais-je pas, moi qui suis si cruellement traitée par Zeus? — Eh bien, apprends donc que ce que je te dis est réel. — Et par qui sera-t-il dépouillé de son sceptre royal? — Il s'en dépouillera lui-même par l'effet de ses folles résolutions. — De quelle manière? Indique-le moi, si tu le peux, sans te faire tort. — Il contractera une union telle qu'un jour il la regrettera. — Avec une déesse ou avec une mortelle? Si cela peut se dire, explique-toi. — Pourquoi me demander quelle est cette union? Il n'est pas permis de le révéler. — Est-ce par le fait de son épouse qu'il sera renversé du trône? — Oui, elle mettra au monde un fils plus fort que son père. — Et, n'est-il pour lui aucun moyen de détourner ce malheur? — Aucun assurément, *à moins que je n'aie été moi-même délivré de mes liens.* »

Remarquons ces derniers mots. La restriction qu'ils renferment n'indique-t-elle pas que la prophétie de Prométhée, malgré la forme affirmative qu'elle revêt, a un caractère purement conditionnel, et que, si le Titan est délivré, les événements qu'il annonce comme devant se produire ne se produiront pas? Or, le

1. V. 755-770 Weil.

Titan sera délivré, il le sait lui-même : sa délivrance était le sujet d'un drame qui faisait suite au *Prométhée enchaîné*. Ses menaces resteront donc sans effet, et Jupiter, qu'il a voulu seulement inquiéter, continuera de régner, comme précédemment, sur les dieux et sur les hommes. Telle est la conclusion que suggère le simple bon sens; mais le bon sens est-il une chose dont l'imagination ait à s'embarrasser? Un théologien, prenant à la lettre les menaces de Prométhée, n'hésite pas à déclarer qu'Eschyle a voulu faire de son héros un prophète, qui pressent la chute de Jupiter et annonce l'avènement d'un dieu nouveau; et quel peut être ce dieu, sinon le dieu chrétien? Un autre a été jusqu'à comparer le supplice de Prométhée à la passion du Christ, sa délivrance à la résurrection et à l'ascension de l'Homme-Dieu [1]. Les théologiens n'ont pas été seuls à s'égarer sur la question. En Allemagne, Gœthe qui composa, en 1775, un fragment dramatique intitulé *Prométhée*; chez nous, Edgar Quinet, auteur d'un poème sur le même sujet, ont également lâché la bride à leur fantaisie. Pour eux, le fier Titan cloué sur les rochers du Caucase n'est qu'un symbole : celui de l'humanité, luttant vaillamment contre la tyrannie des dieux et de la religion, et consolée, au milieu de ses souffrances, par la perspective de son triomphe sur l'odieuse superstition. Eschyle, transformé tout à l'heure en un prophète du Christ, est maintenant travesti en libre-penseur ; seconde conjecture aussi invraisemblable que la première; car Eschyle est tout simplement un Athénien du ve siècle, qui, s'il ne partage pas sur les choses divines toutes les idées de la foule, n'est cependant ni un incrédule ni un visionnaire, et qui, dans le *Prométhée*, n'a fait que mettre en scène une légende poétique connue de tout le monde, et où personne alors ne cherchait un sens profond.

Qu'est-ce, en effet, que cette prophétie du Titan? Qu'est-ce que ce secret dont il est possesseur et auquel est attachée la

1. Sur les interprétations chrétiennes du *Prométhée*, voir Patin, *Tragiques grecs*, 3e éd., t. Ier, p. 255, note.

conservation de l'empire de Jupiter? Bien que le *Prométhée délivré* où tout s'expliquait soit perdu, il n'y a là ni énigme ni mystère, à qui veut se rappeler une fable bien souvent reproduite par les mythographes, et dont la version la plus ancienne se lit dans la septième *Isthmique* de Pindare [1]. Cette fable racontait que deux des grands dieux du ciel, Zeus et Poséidon, avaient jadis recherché l'union de Thétis, déesse de la mer. Mais un jour, la sage Thémis, dont la pensée connaît l'avenir, se levant au milieu de l'assemblée des immortels, avait proclamé l'arrêt des destins : la déesse marine devait enfanter un fils, qui serait plus fort que son père. Aussitôt, les deux dieux se désistèrent de leur amoureuse poursuite, et Thétis fut réduite à épouser un mortel, le héros Pélée, qui devint le père d'Achille.

Or, l'action de la tragédie d'Eschyle est antérieure à ces événements et à cette prédiction. Le poète s'est borné à supposer, dans l'intérêt de son drame, que Thémis avait communiqué une part de sa science prophétique à Prométhée son fils ; et c'est cette science qui fait la force et l'audace du Titan. Mais ce secret dont il est maître, il finira par le révéler, après sa délivrance, ou après la promesse de sa délivrance, et cette révélation le réconciliera avec Jupiter. Le souverain de l'Olympe, malgré les menaces dramatiques dont il est l'objet, restait donc à la fin de la *Prométhéide* ce qu'il est dans les *Suppliantes*, le dieu qui règne à jamais; et les idées grecques sur la Némésis font qu'il ne paraissait pas amoindri par ses violences et par son rôle de persécuteur.

L'indépendance théologique dont nous venons de relever chez Eschyle quelques indices se retrouve-t-elle chez Sophocle, et ces deux maîtres de l'art tragique sont-ils animés, envers les traditions religieuses, exactement du même esprit? Il ne le semble point. Dire de Sophocle que, comparé à Eschyle, il peut être qualifié de « réactionnaire » [2] est excessif, mais certainement, en religion comme en tout le reste, Sophocle se montra plus conservateur.

1. V. 27. Cf. Philod. περὶ εὐσεβ. Gomperz, *Hercul. Stud.* II, p. 30-31.
2. L. Campbell, *Religion in greek Literature*, p. 284.

Jamais il ne paraît avoir éprouvé, à l'égard de certains mythes, les répugnances d'un Pindare ; il acceptait, sans discussion sans doute, comme un legs sacré de la belle antiquité, la lettre des fables, que sa réflexion ne voulait point examiner de trop près. Ce n'est pas lui qui accusera Phœbus d'iniquité et d'impiété [1] pour avoir ordonné à Oreste de tuer sa mère. Ses personnages ne sont pas des raisonneurs : aucun d'eux n'a franchi le seuil des sophistes et n'a prêté l'oreille au moindre doute irréligieux. Ajax, il est vrai, chez lui, blasphème les dieux [2] ; mais les blasphèmes d'Ajax sont conformes au caractère traditionnel du héros, qui d'ailleurs finit mal, châtié pour son orgueil. Philoctète, à la nouvelle que Thersite est vivant tandis qu'Achille et Patrocle sont morts, se plaint amèrement de l'injustice des Olympiens [3]. Mais peut-on croire qu'ici c'est le poète qui parle pour son compte, non Philoctète? Et la plainte de celui-ci n'exprime-t-elle pas le sentiment banal de tous ceux qu'afflige le spectacle du mal impuni et de la vertu malheureuse [4] ?

« Sophocle, dit son biographe, aima les dieux comme personne. » Quand, chez lui, Hercule recommande la piété, qui est le tout de l'homme, « ce qu'il y a d'essentiel aux yeux de Zeus » [5], c'est Sophocle qu'on entend. Il pratiqua cette piété simplement, sans restrictions et sans réserves. Un autel avait été dédié par lui à Asclèpios, en l'honneur de qui il composa un poème [6]. Il fut prêtre d'Alkon, le Héros-médecin [7]. Enfin, il se fit initier aux Mystères éleusiniens, et il crut fermement aux promesses d'éter-

1. Cf. Eurip., *Oreste*, 28, 76, 162, 285, 595. *Électre*, 1296.
2. Vers 765-770.
3. *Philoct.* 446-452.
4. Il nous est difficile de voir dans ces vers ce qu'y voit Campbell, p. 285, « the nearest approach in Sophocles to the occasional *cynicism* of Euripides ».
5. *Philoct.* 1442.
6. Pseudo-Lucien, *Éloge de Démosthène*, 27. Philostr., *Apollon.* III, 17. *Etym. M.*, p. 256, 6. D'après Hiéronymos (chez le Biographe), il avait consacré aussi un autel à Hercule.
7. *Vie anon. de Soph.* 8.

nelle félicité que faisaient à leurs fidèles les Grandes Déesses. « Trois fois heureux, disait-il, ceux des mortels qui, après avoir contemplé ces cérémonies, iront dans l'Hadès! Pour eux seuls, en effet, il y a une vie là-bas ; pour les autres, il n'y a là-bas que les souffrances. » Plutarque, qui cite ces vers [1], reproche à Sophocle d'avoir, en les écrivant, désespéré des milliers de gens, toute la foule des non-initiés. Mais l'étroite et désolante doctrine dont la formule serait « hors des Mystères point de salut », ne trouvait pas encore de contradicteurs au temps de Sophocle, qui l'accepta docilement. Satisfait des croyances des ancêtres, étranger, sinon hostile, aux curiosités des spéculations nouvelles de son temps, Sophocle fut probablement une de ces âmes heureuses dont la sérénité ne se voile d'aucun nuage et qui aiment à reposer en paix dans l'héréditaire simplicité de leur foi.

On sait qu'il en fut autrement de son contemporain Euripide. Celui-ci ne se borne pas à mettre purement en œuvre dans ses drames les légendes du passé ; à l'occasion, il les discute et il les corrige. Le langage de ses héros est aussi, par instants, l'expression de sa pensée personnelle ; et cette pensée est si pénétrée d'esprit philosophique qu'il sera bon de la montrer dans le milieu même où elle prit naissance et se développa, de la rattacher aux doctrines des sophistes et des « sages » avides de science que le poète fréquenta. Il nous faut donc réserver pour le chapitre suivant ce que nous aurons à dire de l'esprit critique d'Euripide, appliqué aux traditions de la religion populaire.

Un de ses contemporains plus jeune, Aristophane, pour avoir, dans ses pièces, fait d'Hercule un goinfre, de Bacchus un grotesque, et de Poséidon une ganache, a été taxé d'impiété. Par qui? Non par les Grecs, mais par quelques critiques modernes. Cette opinion se défend mal. Oublie-t-on d'abord que les dieux ne sont pas devenus subitement, à une certaine époque qui serait celle de la guerre du Péloponèse, des personnages de comédie? Bien avant Aristophane, en plein VIe siècle, à Syracuse, Épi-

1. *Lecture des poètes*, p. 21 f. Nauck², *Trag. gr. fragm.* Soph. 753.

charme traînait sur la scène un Hèphæstos en état d'ivresse, et montrait tout l'Olympe en goguette. Voulait-il par là diminuer les dieux et ruiner la foi que le peuple avait en eux ? Nullement. Il voulait seulement amuser son public. Si cet amusement se faisait aux dépens des dieux, personne ne s'en étonnait sans doute, ni ne songeait à s'en scandaliser. La parodie mythologique, en germe chez Homère, et dont la première victime fut le divin Boiteux, ne s'étalait-elle pas déjà dans les fêtes du culte de Bacchus et dans les farces siciliennes ? Épicharme éleva simplement à la vie de l'art une vieille tradition populaire.

Aristophane suivit cet exemple. S'il fut impie en jouant les dieux, tous les comiques attiques, et Platon, l'auteur du *Zeus maltraité*, et Hermippos, l'auteur de la *Naissance d'Athèna*, et plusieurs autres le furent également. C'est donc à la comédie tout entière et non à Aristophane seul qu'il faudrait intenter un procès d'ἀσέβεια, auquel les Grecs ne songèrent jamais.

Et pourquoi n'y songèrent-ils point? C'est apparemment que travestir les dieux et les ridiculiser sur la scène comique, que rire à gorge déployée de leurs attitudes et de leurs mésaventures était considéré comme une chose absolument inoffensive, qui ne pouvait attirer sur la cité le moindre éclat de colère céleste. Les dieux helléniques de la religion populaire ne sont-ils pas, dans leur Olympe, de véritables hommes, non point plus vertueux et plus sérieux que ceux de la terre, mais seulement plus grands et plus forts? Les représenter avec les travers, les ridicules et les vices de l'humanité, était-ce donc leur manquer de respect? Ces dieux, d'ailleurs, sont amis de la gaieté; ils entendent la plaisanterie ; même ils y prennent plaisir, φιλοπαίσμονες οἱ θεοί, dira Platon [1]. Comment s'offenseraient-ils qu'on rie d'eux sur les gradins du théâtre de Dionysos? Tout à l'heure, ils n'en obtiendront pas moins de leurs fidèles qu'ils ont mis en liesse l'encens et les victimes qui leur sont dues.

La comédie avait donc la liberté incontestée de s'égayer au

1. *Cratyle*, p. 406 c.

sujet des dieux. Mais, bafoués par elle, ravalés au rang des plus vulgaires mortels, ces dieux, en perdant leur prestige, n'allaient-ils pas bientôt tomber dans le mépris? Les poètes comiques, qu'ils l'aient ou non voulu, n'ont-ils donc pas été les auxiliaires plus ou moins efficaces des athées et des sophistes? On a quelquefois résolu par l'affirmative cette question délicate [1]. Qui pourrait cependant prétendre savoir aujourd'hui, de science certaine, ce qui se passait à Athènes, il y a vingt-cinq siècles, dans l'âme des spectateurs d'une comédie mythologique? Peut-être les gens du commun, venus là pour s'égaudir et se désopiler la rate, n'y entendaient-ils point malice, et, après la représentation, les dieux restaient-ils pour eux exactement ce qu'ils étaient auparavant : des êtres supérieurs, qui n'étaient point des modèles de perfection, et dont on pouvait rire, mais des êtres extrêmement puissants, qu'il fallait donc craindre, et, en conséquence, continuer à honorer. Peut-être aussi des pensées d'un autre ordre s'éveillaient-elles chez quelques esprits réfléchis. Mais ces pensées leur avaient été suggérées par la fréquentation des philosophes; la comédie, qu'on ne prend point au sérieux, n'était pas l'école où ils puisaient leurs doutes. Qu'importe que, dans plusieurs passages des *Nuées*, Aristophane laisse l'impiété s'étaler librement et sans contradiction? Le dénouement de la pièce ne montre-t-il pas, de toute évidence, l'intention du poète? Si Strepsiade met le feu au « pensoir » de Socrate, c'est parce que celui-ci « a fait tort aux dieux » [2]. Comment suspecter le poète d'être, même secrètement, du côté de Socrate, ou du côté des sophistes dont Socrate est pour lui le type? Aristophane, de même qu'il combat toutes les nouveautés, défend toutes les tra-

1. Voir la thèse de M. Hild, *Aristophanes impietatis reus* (1880) dont voici la conclusion : « Impius igitur posterorum judicio erit habendus (Aristophanes)... ita tamen ut impietas illa pro perspicacia et sapientia numeretur » (p. 131). — Sans être aussi affirmatif, M. Couat, au chapitre VI de son étude sur *Aristophane et l'ancienne comédie attique*, paraissait penser que la comédie a pu avoir une certaine action, une action latente, sur les croyances religieuses.

2. *Nuées*, v. 1509.

ditions, dont les plus respectables doivent être, à ses yeux, celles de la religion nationale. « La piété, on l'a dit très justement [1], fait partie de son patriotisme conservateur. »

Si donc Aristophane peut être utilement invoqué comme témoin du scepticisme de son temps, il serait téméraire de lui attribuer à lui-même le moindre dessein d'attaquer la religion. Pareil rôle était réservé à ces philosophes dont il s'est moqué, et dont nous allons, dans le chapitre qui suit, étudier l'action.

1. J. Girard, *Revue des Deux Mondes*, 1er août 1878, *La religion chez Aristophane*. Cet article qui, dans sa première partie, renferme les vues les plus justes sur la question, n'a pas été réimprimé.

LIBRARY OF THE UNIVERSITY OF CALIFORNIA

CHAPITRE V

PHILOSOPHES, SOPHISTES ET IMPIES, A LA FIN DU Ve SIÈCLE

I

L'idée des lois de la nature. Le *Noos* d'Anaxagore. — Démocrite et les traditions populaires. Ses Génies. Son explication de l'origine de la croyance aux dieux.

C'est vers le temps de la guerre du Péloponèse que les antiques croyances religieuses des Grecs commencent à s'altérer, et que la science, en se développant, crée entre ceux qui se passionnent pour elle et ceux qui se méfient d'elle un désaccord qui ira croissant. Tandis que la foule, et ceux qui veulent être de la foule, restent fermement attachés aux traditions des ancêtres, beaucoup d'esprits curieux ou inquiets, que ces traditions ne satisfont pas, et que les nouveautés attirent, prêtent une oreille chaque jour plus attentive et plus séduite aux propos des philosophes. Ceux-ci, entre autres choses, leur parlent de la *nature*; nature indépendante, qui ne doit aux dieux ni son organisation, ni sa vie, qui a ses conditions propres, qui a ses lois ; lois irrésistibles sur lesquelles nulle volonté individuelle ne peut avoir de prise. L'idée de la Loi naturelle avait déjà été entrevue jadis et confusément exprimée dans la conception de la Moira, qui courbe tous les êtres humains et divins sous son joug de fer, et dont les poètes homériques n'avaient point essayé de concilier l'action nécessaire avec les décisions libres d'un dieu souverainement puissant. Mais cette idée, restée à l'état vague, ne fut nettement définie que par les philosophes. Les premiers Ioniens, nous l'avons indiqué, avaient donné un sens nouveau au mot φύσις. Plus tard, le mot νόμος acquit, lui aussi, une signification

qu'il n'avait jamais eue [1]. Il ne s'appliqua plus seulement à « l'usage » consacré par le temps ou fixé par les conventions humaines ; il éveilla en outre l'idée d'une loi supérieure à l'humanité, loi qu'on appellera encore divine, — le divin étant ce qu'il y a de plus haut et de plus fort, — mais dont les dieux ne sont pas les auteurs, et à laquelle eux-mêmes essaieraient vainement de résister. « Le Soleil, disait Héraclite [2], ne franchira pas les limites qui lui sont fixées ; autrement, les Érinyes, auxiliaires de Dikè [3], sauraient le trouver. » Et ce langage mythologique exprimait fortement l'idée de l'immutabilité inflexible des lois naturelles.

A la fin du ve siècle cette idée pénètre partout : elle s'impose même à la médecine, restée jusqu'alors un domaine entouré de mystère [4]. Certaines maladies, plus rares ou plus terribles que les autres, passaient pour « divines ». Hippocrate voulut détruire ce préjugé. Il y avait chez les Scythes des eunuques de naissance. « Les gens du pays, dit-il, attribuent la cause de ce phénomène à la divinité ; ils vénèrent ces hommes, ils les adorent, tremblant chacun pour eux-mêmes. Quant à moi, il me semble que ces maladies sont divines au même titre que toutes les autres. Aucune n'est plus divine, ni plus humaine qu'une autre ; elles sont toutes également divines ; mais chacune d'elles *est naturelle*, et aucune ne se produit *sans la nature* [5]. » Hippocrate applique donc aux maladies, comme le faisaient ses contempo-

1. Steinthal, *Gesch. d. Sprachwissenschaft bei der Griechen*, consacre, au point de vue du langage, un long développement (p. 39-76) à l'étude du sens des expressions φύσει et νόμῳ, dont il suit l'évolution, depuis les premiers philosophes jusqu'à Platon. — Les pages de Teichmuller, *Neue Studien*, 61-78, sur la conception de la Loi et celle de la Nature chez les Grecs, sont assez confuses.

2. Chez Plutarque, *De l'Exil*, 11.

3. Dikè n'est ici qu'un autre nom de la Loi. Cf. la Dikè de Parménide (v. 69) qui tient l'Être enchaîné, ne lui permet ni de naître, ni de mourir.

4. On y faisait un grand usage des enchantements, comme on le voit en particulier par plusieurs passages de Sophocle (*Ajax*, 581 ; *Trachin.* 1000 ; *Œdipe à Colone*, 1194).

5. *De l'Air, des Lieux et des Eaux*, p. 78 Littré (section 106, Petersen).

rains, le mot θεῖος (divin) ; mais, en se servant de ce mot, il l'explique ; et, en l'expliquant, il y introduit une idée nouvelle. Pour lui, la nature se confond avec le divin, lequel n'agit pas et ne peut pas agir contrairement à la nature.

Une nouveauté plus grande encore fut la doctrine d'Anaxagore distinguant l'esprit de la matière, et proclamant la suprématie et l'existence première du Noos. Dire de ce grand être qu'il « possède l'intelligence de tout et la force la plus grande, qu'il a tout ordonné comme cela devait être, tout ce qui a été, est maintenant et sera plus tard, et aussi cette révolution qui entraîne les astres, le soleil, la lune, l'air et l'éther » [1] ; lui faire donner le branle de proche en proche, et jusqu'à l'infini, à l'univers soumis pour toujours aux lois du mouvement qu'il a une fois imprimé, c'était assurément chose extraordinaire : était-ce chose impie ? Il ne le semble point. Gaea et Ouranos sont des divinités si vieilles qu'on ne s'inquiète guère d'elles au temps d'Anaxagore, et qu'on ne craint pas de les offenser en les négligeant : oublier ou supprimer le rôle qu'avaient joué dans l'œuvre de création ces deux grands parents du monde, n'avait rien de compromettant. Mais la *Théogonie*, qu'on lisait dans les écoles, rappelait aux Grecs ce qu'avait dit Hésiode autrefois : que Zeus s'assimila Mètis. Détacher maintenant de l'essence du dieu suprême l'Intelligence, pour l'isoler, pour en faire un être à part, et un être infiniment plus grand et infiniment plus fort que tous les autres, n'était-ce pas, en dépouillant Jupiter du plus noble de ses attributs, affaiblir le pouvoir de ce dieu souverain et en rabaisser la majesté ? De pareilles réflexions cependant ne paraissent pas s'être présentées à l'esprit des contemporains d'Anaxagore, et, si on le suspecta d'irréligion, ce fut certainement pour d'autres motifs [2], que nous aurons à examiner en parlant des procès d'impiété.

1. Fragm. 12 Diels (*Fragm. d. Vorsokrat.*, p. 331).
2. Aristote, *Métaph.* I, 3, 13, remarque qu'avant Anaxagore, Hermotimos de Clazomène avait déjà considéré l'Intelligence comme la cause de l'ordre qui règne dans la nature.

Démocrite, qui ne fit que passer à Athènes, ne put y être inquiété, et Abdère où il naquit toléra ses doctrines, comme elle toléra les audaces d'un autre de ses enfants, Protagoras. Philosophe hardi et profond, écrivain fécond qui avait traité des matières les plus diverses, mathématiques, sciences naturelles, éthique, grammaire, etc., et qui, par la vaste étendue de sa science, fut un précurseur d'Aristote qui le cite et qui l'estime, Démocrite, parmi les objets multiples qui préoccupaient alors les maîtres de la pensée humaine, n'avait pu négliger la religion. Comme Hérodote, il voyagea longtemps et loin de son pays [1], visitant l'Égypte et l'Asie antérieure, poussant jusqu'à la Perse et la Babylonie ; comme lui, il semble avoir fait causer les prêtres, ou du moins s'être curieusement informé, partout où il passait, des choses du culte. On lui attribuait un ouvrage sur les « Inscriptions sacrées » de Méroé ; un autre sur les « Inscriptions sacrées » de Babylone, où il interprétait la stèle d'un brahmane. On mettait sous son nom des « Récits chaldéens » (χαλδαϊκὸς λόγος) et des « Récits phrygiens » (φρύγιος λόγος) [2], dont on ne sait rien, sinon qu'à en croire Tatien [3], Diagoras, disciple de Démocrite, aurait composé, sous ce dernier titre, un livre qui sapait la religion grecque. Les ouvrages de magie qu'on lui prêtait également paraissent avoir été apocryphes [4]; mais cette supercherie n'était pas sans fondement. Puisque Démocrite avait voyagé en Perse, n'avait-il donc pu converser avec les mages [5] et rapporter ensuite, dans quelques-uns de ses écrits, ce qu'il savait ou ce qu'il avait entrevu de leur science ? On chercherait vainement d'ailleurs à deviner quelle influence

1. Il se vantait d'avoir été plus loin qu'aucun de ses contemporains (Clément d'Alex., *Strom.* I, 304 a).

2. Diog. L. IX, 49. Clément d'Alex., *Strom.* I, 303. D'après Plutarque (*Les Dædala de Platées*, 1), les *Récits Phrygiens* indiquaient que les mythes recouvrent une science de la nature.

3. *Discours aux Grecs*, XXVII.

4. Aulu-Gelle, *Nuits attiques*, X, 12. Pline, *Hist. Nat.* XXX, 2, 9 : « Qui cetera in viro probant hæc opera ejus esse inficiantur. »

5. Diog. L. IX, 34.

ces voyages et ces entretiens à l'étranger ont pu exercer sur l'esprit de Démocrite, dont les doctrines n'ont rien d'oriental. Il doit à son prédécesseur Leucippe la théorie atomistique ; peut-être ne doit-il qu'à lui-même ses autres idées, qu'on ne peut rapporter à aucune source.

Était-il nécessaire d'avoir remonté le Nil ou longé l'Euphrate pour exprimer des doutes sur ce que la mythologie racontait des Enfers ? Démocrite ne fut pas seul, parmi les Grecs, à penser que les hommes ont tort d'empoisonner leur vie par de vaines terreurs, en ajoutant foi « aux fables mensongères qu'ils ont eux-mêmes forgées au sujet du temps qui suit la mort » [1]. Mais, si Protagoras, plus âgé que lui de vingt ans environ, n'a pas composé avant lui un livre περὶ τῶν ἐν Ἅιδου [2] dont l'esprit et l'intention ne feraient pas de doute, peut-être Démocrite fut-il le premier philosophe qui entreprit de démontrer sérieusement que l'Hadès n'est autre chose qu'une imagination de poètes, et que pour l'homme, si malheureux déjà sur terre, ce qui est sous la terre ne doit pas être un objet de frayeur. Il aurait ainsi, avant Épicure, essayé d'affranchir l'humanité d'un des épouvantails qui la troublent le plus.

Sur les autres points, il ne semble pas avoir engagé de polémique contre les croyances générales de son temps, et, s'il contribua pour sa part à déprécier les dieux, il ne les attaqua pas en face à la manière de Xénophane. Les fragments qui restent de ses œuvres morales supposent même leur existence. « Ceux-là seuls sont aimés des dieux, disait-il, qui détestent l'injustice [3]. » Et son optimisme, analogue à celui de Socrate, voulait que les dieux, auteurs de tous les biens pour l'homme, ne fussent jamais pour lui auteurs du mal. « C'est le propre de l'esprit divin, affirmait-il, de songer sans cesse au bien [4]. » — « Les choses nuisibles ne sont pas des présents du ciel ; ce sont les hommes

1. Stob., *Floril.* CXX, 20. Athénée, IV, 168 b.
2. Diog. L. IX, 8, 55.
3. Stob., *Floril.* IX, 32.
4. Fragm. 112 Diels (*Fragm. d. Vorsokrat*, p. 425).

eux-mêmes qui vont au-devant d'elles par l'effet de l'aveuglement et de l'ignorance de leur esprit [1]. » — Sa morale, d'un caractère pratique, se servait donc, pour ne choquer personne, du langage commun, et exprimait des idées accessibles à tous. Mais cette philosophie populaire, qui tenait compte des dieux, s'accorde mal avec sa théologie, beaucoup plus neuve, plus raffinée, et d'une complication qui étonnait et embarrassait Cicéron. « Démocrite, dit-il [2], paraît avoir des opinions changeantes au sujet de la nature des dieux. Tantôt, en effet, il pense qu'il y a dans l'univers des εἴδωλα doués d'une existence divine ; tantôt ce sont les germes de l'intelligence répandus dans ce même univers qu'il appelle dieux ; tantôt il donne ce nom à des εἴδωλα, êtres animés qui sont utiles aux hommes ou qui leur nuisent ; ou bien à des εἴδωλα de taille si grande et si énormes qu'ils embrassent le monde entier. »

Présentée sous cette forme, la doctrine de Démocrite est, en effet, la confusion même. Mais, si on cherche à la restituer, pour extraordinaire qu'elle soit en réalité, elle ne paraît cependant ni aussi contradictoire ni aussi absurde que Cicéron veut la faire. Qu'est-ce que Démocrite entend par le divin? Pour lui, le divin n'est ni une ni plusieurs personnes, mais l'ensemble des atomes qui, par le mouvement dont ils sont animés, engendrent la vie et produisent l'intelligence. Dans l'univers ainsi conçu, il semble qu'il n'y ait point de place pour le merveilleux ; et cependant un merveilleux d'un genre nouveau doit sa naissance à la théorie même des *images* (εἴδωλα). Comme les images ordinaires perçues par l'homme à l'état de veille émanent toutes d'objets réels, quand celui-ci croit voir les dieux, ou qu'il croit entendre leur voix pendant son sommeil, ce n'est point là une illusion de ses sens ou un égarement de son esprit ; mais il faut que ces impressions qui le frappent lui viennent de certains êtres en dehors de lui, dont l'existence ne peut faire doute. Ces êtres, Démocrite ne les

1. Fragm. 175 Diels.
2. *De Nat. D.*, I, 43. Cf. I, 12, 28.

confond pas avec les divinités de la croyance populaire; ce sont pour lui des Génies aériens, qui exercent de loin sur l'homme une action soit bienfaisante, soit funeste. Et ces génies ont une forme semblable à celle des hommes, auxquels ils sont seulement de beaucoup supérieurs, et par leur taille, et par leur force, et par la durée de leur existence. Il semble donc qu'ils ne diffèrent guère des dieux anthropomorphes d'Homère. Ils en diffèrent pourtant en un point qui est capital; c'est que leur vie ne se prolonge pas à l'infini; c'est que, comme les dieux d'Empédocle et comme les démons, ils périssent difficilement, mais ils périssent [1]. Or, leur retrancher l'immortalité, c'est vouloir qu'ils ne soient pas de véritables dieux ; et, comme Démocrite affirme en même temps qu'en dehors de ces êtres supérieurs dont les εἴδωλα révèlent l'existence, il n'y a rien qui soit en possession d'une vie immortelle [2], on voit par là clairement ce qu'il pense de la théologie traditionnelle. En la corrigeant, il la détruit.

Démocrite poussa plus loin son ambition : il voulut expliquer comment ces dieux qu'il rejette avaient pu jadis éclore de l'imagination humaine. Chose remarquable, c'est dans le spectacle de la nature, comme la plupart des mythologues le font encore aujourd'hui, qu'il va chercher l'origine de la croyance à des êtres divins, et parmi les phénomènes que la nature offre aux regards de l'homme, ce sont les plus irréguliers, les plus extraordinaires, qui lui paraissent en avoir été la source. « Les hommes d'autrefois, dit-il, à la vue des troubles qui se produisent dans les hauteurs célestes, comme le tonnerre, les éclairs, la foudre, les comètes, les éclipses du soleil et de la lune, étaient saisis de frayeur, et ils pensaient que des dieux étaient les auteurs de ces phénomènes [3]. » Une des écoles qui, en notre siècle, se sont partagé le domaine de l'interprétation mythologique, l'école d'Adal-

1. Sext. Emp., *Contre l'enseignement des sciences*, IX, 19, δύσφθαρτα μέν, οὐκ ἄφθαρτα δέ.

2. Cic., *De Nat. D.* I, 12, 29 : « Quum idem omnino... neget quicquam esse sempiternum. »

3. Sext. Emp., *Contre l'enseignement des sciences*, IX, 24.

bert Kuhn et d'E. Schwartz, n'a pas trouvé de la formation des mythes une explication générale meilleure que celle de Démocrite.

Par cette recherche, alors toute nouvelle, des origines de la religion, Démocrite se rapproche des sophistes, ses contemporains, qui résolurent autrement cette même question.

II

Les sophistes. La religion résultat d'une convention. Comment Prodicos et Critias rendent compte de sa naissance. — Doutes des sophistes et d'Euripide sur l'existence des divinités.

Ce que les sophistes pensaient des dieux [1], eussent-ils oublié de le dire, se laisserait deviner facilement. S'il n'est pas de science possible, si les objets même qui tombent sous les sens de l'homme ne sont que ce que son esprit les lui fait, comment connaîtrait-il ceux qui se dérobent à ses regards ? Le même Protagoras, à qui Platon fait développer un beau mythe qui suppose, avant l'existence de l'humanité, celle des dieux [2], quand il ne parlera pas cette langue poétique, quand il écrira un traité philosophique, déclarera franchement, au début même de cet ouvrage, qu'il lui est impossible de savoir si les dieux existent ou s'ils n'existent pas : « beaucoup de choses s'y opposent, disait-il ironiquement ; et l'obscurité de la question et la brièveté de la vie de l'homme » [3]. Thrasymaque niait la providence divine ; il lui semblait que, le monde étant en proie à l'injustice, les dieux ne regardent pas les choses humaines [4], qui vont mal ; et des dieux

1. On voit par le *Sophiste* de Platon, p. 232 b-c, que les choses divines étaient une des matières principales de l'éristique des sophistes.

2. *Protag.* XI, p. 320 d, 322 a.

3. Diog. L. IX, 51, 54. Cf. les paroles attribuées à Protagoras dans le *Théætète*, p. 162 d, θεοὺς... οὔς ἐγὼ ἔκ τε τοῦ λέγειν καὶ τοῦ γράφειν περὶ αὐτῶν, ὡς εἰσὶν ἢ ὡς οὐκ εἰσὶν, ἐξαιρῶ. — Rapprocher la réponse de Simonide à Hiéron au sujet des dieux (Cicéron, *De Nat. D.* I, 22, 60).

4. Hermias, *Comment. sur le Phèdre*, Ast. p. 192.

aussi inutiles étaient sans doute pour lui comme s'ils n'étaient point. D'autres sophistes, dont Platon ne cite pas les noms, mais dont il reproduit fidèlement l'opinion, ne craignaient pas d'affirmer que les dieux n'existent « qu'artificiellement, en vertu de certaines lois, et non point par nature »[1] ; ils n'assignaient à la religion d'autre fondement que la volonté humaine. En portant leurs regards au delà des limites du monde grec, ils s'étaient aperçu, en effet, qu'il y avait beaucoup de dieux barbares assez différents, quoi qu'en ait pu dire Hérodote, des dieux helléniques, et ce fait de la diversité des cultes à la surface du monde habité leur suggérait l'idée que la religion, dont les formes varient avec chaque pays, est partout le résultat d'une convention. C'étaient donc les premiers législateurs qui l'avaient instituée et ordonnée, de même qu'ils avaient institué et réglé tout le reste.

Prodicos de Céos qui, dans son Apologue d'Hercule, fait en se jouant un si bel éloge des dieux traditionnels, s'attachait ailleurs à démontrer, lui aussi, comment ces dieux avaient pris forme dans le cerveau humain. Il croyait découvrir l'origine de leur culte, qui serait né au spectacle de la nature, et en particulier à la vue de ses bienfaits pour l'homme. « Les gens des premiers âges, disait-il, ont tenu pour dieux le soleil et la lune, les fleuves et les sources ; et, d'une manière générale, tout ce qui nous est utile, comme font les Égyptiens à l'égard du Nil. Et voilà pourquoi on adore le pain sous le nom de Dèmèter, le vin sous le nom de Dionysos, l'eau sous celui de Poséidon, le feu sous celui d'Hèphæstos[2]. » Une pareille explication, toute pratique et toute positive, avait le mérite d'être simple et claire; mais, si on l'adopte, remarque Cicéron[3], « que reste-t-il de la religion » ?

Elle n'était pas moins menacée, à la même époque, par les

1. Platon, *Lois*, X, 889 e, θεοὺς εἶναι πρῶτόν φασιν οὗτοι τέχνῃ, οὐ φύσει, ἀλλά τισι νόμοις.
2. Sext. Emp., *Contre l'enseignement des sciences*, IX, 18, 51. Thémist., *Discours*, XXX, 349 b.
3. *De Nat. D.* I, 42.

interprétations d'un disciple des sophistes, Critias, qui, avant de devenir un politique et d'être appelé à jouer son rôle dans un moment très critique de la vie d'Athènes, s'était essayé librement, en amateur distingué, à la philosophie comme à la poésie [1]. La curiosité de son intelligence précoce s'était éveillée au bruit des savants entretiens auxquels, tout jeune encore, il avait assisté dans la maison de son aïeul, qui fut, comme celle de Callias, un rendez-vous de sophistes ; et le préambule du *Protagoras* nous le montre au milieu du groupe de jeunes gens qui se pressent pour entendre la parole du philosophe de Céos et de celui d'Abdère. A en croire Philostrate [2], Critias fut aussi un disciple de Gorgias de Léontium. Parent de Platon, il s'attacha comme lui à Socrate : les dialogues du *Timée* et du *Charmidès* le représentent prenant part, sous la direction du maître, aux exercices de la plus subtile dialectique. Ce n'est cependant ni à Socrate ni à Platon, mais bien plutôt aux sophistes qu'il dut son esprit d'irréligion, qui n'est pas douteux. Critias a toujours été rangé parmi les athées. Andocide [3] raconte qu'il fut de ceux qu'on dénonça comme ayant pris part à la mutilation des Hermès; Philostrate [4] rapporte qu'il révéla le secret des Mystères ; accusation assez vraisemblable, si l'on considère qu'il fut lié avec un « libertin » plus illustre, Alcibiade, qu'il contribua à rappeler de l'exil.

Critias eut une autre façon de montrer le cas qu'il faisait des dieux : ce fut en composant, comme plusieurs autres jeunes gens d'alors [5], comme ce Théognis qui devait être plus tard son collègue et devenir avec lui l'un des Trente, des tragédies dans le goût d'Euripide. On cite de Critias trois drames seulement. Mais l'un d'eux, le *Peirithoos*, rappelait si bien la manière d'Eu-

1. Voir Lallier, *De Critiæ tyranni vita et scriptis.*
2. *Vies des Sophistes*, I, 9, 2.
3. *Des Mystères*, 47.
4. *Vies des Sophistes*, I, 16, 1.
5. Aristoph., *Grenouilles*, 89, μειρακύλλια τραγῳδία; ποιοῦντα πλεῖν ἢ μύρεα, Εὐριπίδου πλεῖν ἢ σταδίῳ λαλίστερα.

ripide et son esprit sceptique que les critiques anciens ne savaient s'il fallait attribuer la pièce au maître lui-même ou à son imitateur. Ce fut surtout dans le *Sisyphe* que perça l'hostilité de Critias à l'égard de la religion. D'après la légende, Sisyphe est un impie que les dieux ont condamné à un cruel supplice. Choisir ce personnage comme héros d'un drame ne suffisait pas cependant pour constituer une impiété, puisque longtemps avant Critias, Eschyle avait écrit une tragédie qui avait pour titre « Sisyphe roulant son rocher », et un drame satyrique, « Sisyphe fugitif », sans que personne eût pu mettre en doute, pour ce motif, la piété d'Eschyle. Critias n'avait certainement pas manqué de donner aux sentiments religieux du public une apparence de satisfaction par le dénouement du drame, où le coupable était châtié; mais, dans le cours de l'action, Sisyphe n'en avait pas moins joué, très librement sans doute, son rôle d'impie, et, en le jouant, il avait plus d'une fois exprimé les idées personnelles du poète. C'est ce qu'atteste le fragment important que nous a conservé de cette pièce Sextus Empiricus ; fragment qui renferme, non sous forme d'allusions voilées, mais dans un développement très net et d'une grande franchise, toute une théorie des origines de la croyance aux dieux.

Il fut un temps, disait Critias par la bouche de Sisyphe [2], où, la race humaine menant une existence de désordres et de violences, on essaya de l'améliorer par l'institution des lois. Mais les lois, qui frappaient les crimes commis au grand jour de la vie publique, n'atteignaient pas les fautes cachées, celles qui se dissimulent dans les profondeurs obscures de la conscience. Ce fut alors qu'un sage, « homme fort habile », s'avisa que, pour moraliser les hommes, il était nécessaire de leur faire peur. Il

1. Aristoph., *Acharn.* 9, 138 sq. *Thesmoph.* 170.

2. Nauck, *Trag. gr. Fragm.* 2e éd., p. 771. Nous donnons de ce morceau, qui a une longueur de 42 vers, non une traduction littérale, mais une analyse. Le Pseudo-Plutarque (*Opinions des Philos.* I, 7, 2) l'attribue faussement à Euripide. Voir Sextus Empiricus, *Contre l'enseignement des sciences*, IX, p. 403 Bekker.

essaya donc de leur persuader qu'il existe des dieux « à la vie éternellement florissante », qui entendent tout, qui voient tout, dont l'attention est sans cesse éveillée sur les actions humaines, et auxquels n'échappent même pas les desseins les plus secrets, ni les plus intimes pensées. C'étaient là, remarque-t-il avec une insistance caractéristique, « des discours mensongers qui cachaient la vérité » [1]. Et, à ces fantômes redoutables de dieux dont il venait de forger la vaine existence, ce sage d'autrefois imagina d'assigner comme séjour la partie de l'univers dont le spectacle fait sur l'homme la plus forte impression : celle qui l'épouvante par de merveilleux phénomènes, celle aussi d'où il attend tous les secours de sa vie misérable. Le ciel d'où jaillit l'éclair et où gronde le tonnerre, le ciel où brille l'éclat splendide du soleil et d'où tombe la pluie qui féconde le sol, fut dès lors considéré comme le domaine où règnent en maîtres des êtres tout puissants, tour à tour funestes ou bienfaisants à l'humanité. « C'est ainsi, concluait Critias, qu'au commencement, un homme décida les mortels à croire à l'existence de la race des dieux [2]. »

Parmi les spectateurs de ce drame, il en était beaucoup sans doute dont la foi, aussi robuste qu'irréfléchie, ne pouvait être entamée par de telles réflexions ; mais quelques-uns peut-être se demandaient intérieurement : Sisyphe n'a-t-il pas raison ? Si Critias eût revendiqué pour lui-même la responsabilité de pareilles idées, il fût tombé sous le coup des lois qui frappaient les athées ; mais c'était Sisyphe l'impie, non Critias, qui parlait ; et, grâce à Sisyphe, Critias échappait aux conséquences des affirmations qu'il prêtait à son personnage. Nul cependant ne pouvait se méprendre sur ses intentions, et nul ne s'y est mépris dans l'antiquité. Née d'une préoccupation de moralité privée et d'une raison d'utilité publique, la religion, à ses yeux, n'est qu'un

1. Vers 26, ψευδεῖ τυφλώσας τὴν ἀλήθειαν λόγῳ.
2. Vers 41-42, οὕτω δὲ πρῶτον οἴομαι πεῖσαί τινα
θνητοὺς νομίζειν δαιμόνων εἶναι γένος.

mensonge utile, destiné à rendre les cités plus faciles à gouverner et les individus meilleurs ! La traiter ainsi, n'était-ce pas en vérité, comme l'observe encore Cicéron [1] «, la détruire radicalement » ?

Aristophane lançait déjà la même accusation contre les sophistes : ne confond-il pas, de propos délibéré, Socrate avec eux, et l'impiété qu'il veut attribuer à celui-ci n'est-elle pas la leur ? Les dieux en général, et le souverain des dieux en particulier, étaient mis en question par ces grands douteurs. « Ce n'est pas Zeus, déclare Socrate, qui fait mouvoir les nuées, c'est le Tourbillon » [2] ; et le vulgaire, étranger aux théories météorologiques, s'égayait sans doute simplement de ce nouveau roi du ciel qui avait nom « Dinos ». Mais, comme il tenait des ancêtres que Jupiter en personne lançait la foudre, qu'il arrosait lui-même les champs des Athéniens, peut-être était-il maintenant ébranlé dans la fermeté de sa foi par l'appel que Socrate faisait sur ce point à son bon sens. « Qui verse la pluie ? demande Strepsiade. — « Ce sont les Nuées, réplique le philosophe ; si c'était Zeus, il devrait être capable de faire pleuvoir par un ciel serein [3]. » L'explication qu'il donne ensuite du fracas du tonnerre, avec les comparaisons grossières, à la portée de tous, dont il l'accompagne, faisait encore pénétrer dans les esprits les moins cultivés cette idée que ce n'est point la volonté de Jupiter qui est cause des phénomènes célestes. Sans action dans le ciel, sans sagesse et sans justice sur la terre (les sophistes, nous l'avons vu, niaient la Providence), un pareil dieu est tout près de n'avoir plus de raison d'être. Le Socrate d'Aristophane proclame sans hésiter que ce dieu n'est pas. Strepsiade pose cette question : « Dis-moi, par la Terre, est-ce que Zeus Olympien n'est point dieu ? — « Quel Zeus ? répond le philosophe. Es-tu fou ? Zeus n'existe pas [4]. » — « De quel Zeus parles-tu ? Il n y a

1. *De Nat. D.* I, 42, 118.
2. *Nuées*, v. 828.
3. *Ibid.* 368 371.
4. *Ibid.* 366, 827.

pas de Zeus », dira ensuite Phidippidès [1], répétant la leçon apprise chez Socrate. Et cette négation mise dans la bouche du philosophe, qui est ici le porte-parole des sophistes, s'étendait, comme il est nécessaire, à toutes les divinités sans exception. « Par quels dieux vas-tu jurer ? demande Socrate au vieux Strepsiade. Sache d'abord que les dieux ne sont pas une monnaie qui ait cours chez nous [2]. » Les disciples de cette vaine science qu'est la sophistique sont donc des ennemis déclarés des divinités du ciel, de nouveaux Titans qui veulent escalader l'Olympe. Leur maître ne s'appelle plus Socrate du dème d'Alopèce ; il s'appelle Socrate « de Mèlos » [3] ; il se confond avec Diagoras l'athée ! Il mérite donc le châtiment dont ses pareils sont dignes ; et c'est pourquoi, à la fin du drame, le « pensoir » socratique, comme jadis en Grande Grèce, l'institut pythagorique, s'écroule au milieu des flammes qui consument les audacieux penseurs.

Aristophane sans doute n'est pas un témoin qu'il faille toujours écouter. Les préventions de son esprit conservateur, son aversion pour les philosophes, son génie comique même qui, en grossissant tout à l'excès, altère les nuances du vrai et déforme la réalité, nous invitent à nous méfier de lui. Il paraît cependant légitime d'affirmer que, si les sophistes, dont Socrate aux yeux d'Aristophane est le type, n'ont pas, comme il l'invente, tenu école d'impiété, s'ils n'ont point professé ouvertement, et contrairement à toute prudence, un franc athéisme, du moins leur enseignement a-t-il semé dans quelques esprits les doutes les plus hardis sur la nature, l'origine, l'existence même des divinités populaires.

Parmi leurs disciples on ne peut ranger Euripide, qu'ils n'ont point formé ; mais Euripide est de leur race et plusieurs de leurs idées essentielles sont les siennes. Nous avons eu l'occasion d'étudier ailleurs avec quelque développement [4] l'attitude du

1. *Nuées*, 1470.
2. *Ibid.*, 247. Cf. 365.
3. *Ibid.*, 830.
4. *Euripide et l'esprit de son théâtre*, 1re partie, chap. II, p. 59-103.

ète à l'égard de la religion de son temps ; nous pouvons donc re bref, et nous contenter ici de résumer et de conclure.

Quand Euripide laisse entendre qu'il ne faut croire ni à l'au-chthonie d'Érichthonios, ni au cygne de Léda, ni au miracle ı soleil changeant de direction pour révéler aux hommes fraude de Thyeste, il ne fait qu'user d'un droit qu'on ne uvait lui contester, en critiquant, au nom du bon sens, elques-unes des imaginations les plus invraisemblables de s prédécesseurs. Les légendes, divines ou héroïques, sont, en 'et, l'œuvre des poètes ; nul n'est tenu d'ajouter foi à la role de ces créateurs de fictions. Ce n'était pas non plus e bien grande hardiesse que de signaler les scandales de conduite des dieux, de traiter Apollon de « lâche subor-ur », de flétrir chez les immortels tout ce qui, chez les mor-s, est reconnu pour un vice ou pour une action coupable. tte condamnation des faiblesses divines n'était pas nouvelle, les philosophes moralistes ne cesseront de mettre les hommes garde contre la contagion des exemples fâcheux donnés par ı Olympiens. Mais où Euripide semble vraiment innover, en ·linant vers les sentiments des sophistes, c'est dans plusieurs ssages de ses drames où son opinion personnelle sur le compte s divinités se laisse deviner. Tantôt, se demandant ce que uvent être les dieux, son esprit reste à dessein incertain, et plaît à flotter dans un scepticisme vague ; des propositions nme celles-ci : « les dieux, *quels que soient les dieux* » [1] — Zeus, *quel que soit Zeus*, car je ne le connais que par ouï-·e » [2], témoignent d'un agnosticisme religieux qui est précisé-ɜnt celui qu'affichait Protagoras au début de son livre. Tantôt le ète essaie d'expliquer les divinités, en donnant d'elles des inter-étations qui détruisent leur réalité substantielle. Les Érinyes, r exemple, ne sont que les hallucinations d'un cerveau alade [3] ; Dikè ne siège pas, comme le veut Hésiode, à côté du

1. *Oreste*, 410.
2. Fragm. 480, Nauck².
3. *Oreste*, 252, 314.

trône de Zeus ; elle est la justice, qui vit ici-bas, sur la terre [1]. Qu'est-ce qu'Aphrodite ? Un nom, celui des folies d'amour qui égarent la raison des mortels [2]. La personne même du plus grand des dieux, analysée par la réflexion du poète, s'altère, se décompose, se dissout. Zeus, c'est Anagkè, la Nécessité des lois naturelles [3], c'est l'Éther, le Ciel lumineux, ou l'Air qui enveloppe la terre [4] ; c'est encore l'Intelligence humaine [5]. S'il en est ainsi de la première des divinités populaires, que penser des autres ? A un moment, par deux mots jetés en passant, le poète insinue que leur existence est purement conventionnelle. Hécube ne déclare-t-elle pas, comme les sophistes dont parle Platon, que l'homme croit aux dieux « en vertu de la loi » [6] ?

Aristophane avait donc des prétextes suffisants pour accuser Euripide d'avoir voulu « persuader aux hommes qu'il n'y a point de dieux » [7]. Mais il avait tort sans doute de lui attribuer sur ce point une intention arrêtée, un dessein suivi, qui eût prétendu au succès. Les traits que nous venons de grouper, çà et là disséminés dans l'œuvre du poète, sont en effet fort peu nombreux. Jusqu'où ces traits ont-ils porté ? La foi aux divinités nationales en a-t-elle été atteinte et blessée ? Comment l'affirmer ? Il est permis de croire qu'aux représentations des drames d'Euripide les disciples de Protagoras et de Prodicos ressentaient un secret plaisir à relever des opinions hardies et neuves qui leur rappelaient celles de leur maître ; mais peut-être la masse du public restait-elle sourde à l'appel discret du poète, et remarquait-elle

1. Fragm. 506 Nauck [2].
2. *Troyennes*, v. 988 et suiv.
3. *Troyennes*, 886.
4. Fragm. 877, 941. Doctrine de Diogène d'Apollonie (Philod. π. εὐσεβ. I, 6, 6).
5. *Troy.* l. cit. Opinion de Démocrite, d'après Cicéron, *De Nat. D.* I, 12.
6. *Hécube*, 800. Voici le texte :

ἀλλ' οἱ θεοὶ σθένουσι χ.ὡ κείνων κρατῶν
νόμος· νόμῳ γὰρ δαίμονάς θ' ἡγούμεθα
καὶ ζῶμεν ἄδικα καὶ δίκαι' ὡρισμένοι.

7. *Thesmoph.* 451.

à peine certaines insinuations sceptiques habilement mêlées à la trame du dialogue tragique. Il était utile cependant de signaler ce genre de conformité de la pensée d'Euripide avec celle des sophistes. Sa réflexion, appliquée à la religion, a suivi le même chemin qu'eux et est arrivée au même terme. Le mépris des superstitions, la recherche du vrai ou du vraisemblable dans les choses divines, paraissent l'avoir conduit à ce qui est, sinon formellement exprimé, du moins sous-entendu quelquefois chez lui : la négation même des dieux populaires [1].

III

Les antécédents de l'impiété. — Les athées. Diagoras; Cinésias; Hippon. — Progrès de l'incrédulité à Athènes.

L'enseignement des sophistes, mêlé au trouble moral où les événements de la guerre du Péloponèse jetèrent les Athéniens, eut cet effet de détruire radicalement dans quelques esprits la foi antique. Vers la fin du ve siècle, tandis que la foule suit d'instinct le chemin banal et ne progresse qu'en superstition [2], on distingue à Athènes un petit groupe d'hommes qui, osant rompre ouvertement avec la religion de leurs contemporains, furent à leur époque ce qu'ont été chez nous ceux qu'au

1. Voir l'ouvrage de A. W. Verrall, *Euripides the rationalist*, Cambridge, 1895. L'auteur, à qui l'on doit beaucoup d'observations justes et de vues ingénieuses, nous paraît cependant aller bien loin dans ses conclusions quand il affirme qu'Euripide « fut un soldat du rationalisme à la manière de son temps... un homme qui, dans sa mesure et dans la mesure de son époque, se leva pour répondre au Sphinx ».

Voir aussi, dans le travail plus récent (Stuttgart, 1901) de W. Nestle, *Euripides, der Dichter der griechischen Aufklärung*, l'étude très approfondie sur la théologie du poète (chap. III, p. 51 et suiv.).

2. Campbell, *Relig. in gr. Liter.*, p. 295-96, a justement fait observer que le progrès du scepticisme dans les esprits forts était alors accompagné d'un progrès de la superstition dans les esprits faibles.

XVIIe siècle on appelait « les libertins » et qui, plus tard, se sont glorifiés du titre de « libres-penseurs ».

Les premiers ancêtres de ces hommes appartiennent à la plus haute antiquité grecque. D'après les récits théogoniques, l'impiété a commencé avec l'établissement de la suprématie des dieux. Après la pacification de l'univers par les Olympiens, il se trouve des vaincus pour insulter les vainqueurs et narguer leur triomphe. Au fond de la prison du Tartare, les Titans restent insoumis; sous la terre, Typhon, écrasé par la masse de l'Etna, châtié mais toujours rebelle, ne cesse d'exhaler sa fureur dans les fumées du volcan. Des géants, qui sont pourtant fils de Poséidon, se refuseront ensuite à reconnaître l'autorité de l'Olympe. « O étranger, dit l'un des Cyclopes à Ulysse, tu es naïf ou tu viens de loin, toi qui veux que je craigne les dieux ou que j'évite leur colère ; car les Cyclopes ne s'inquiètent ni de Zeus qui porte l'égide, ni des dieux bienheureux, auxquels nous sommes de beaucoup supérieurs [1]. »

Le même esprit d'insolence anime, à cette époque lointaine, certains humains, et l'impiété est au cœur de plusieurs légendes héroïques. C'est Bellérophon qui, sur sa monture ailée, veut s'élever au séjour des dieux; c'est Tantale qui dérobe le nectar et l'ambroisie; Ixion qui, admis dans la société olympienne, ose égarer ses désirs sur la personne même d'Hèra. En Thrace, le roi Lycurgue, en Béotie, le roi Penthée, persécutent le dieu Bacchus. Salmoneus imite le grondement du tonnerre et le feu de l'éclair, pour se faire adorer comme un autre Jupiter. Ces grands impies sont, il est vrai, durement châtiés. Bellérophon, précipité au milieu de sa course, traîne sur la terre une existence solitaire et désespérée. Le rocher éternellement suspendu sur la tête de Tantale, la roue où Ixion est attaché, vengent les dieux. Lycurgue est aveuglé. Penthée est mis en pièces par sa mère en délire. D'autres coupables, qui n'ont péché que par orgueil, ne sont pas punis moins cruellement. Thamyris, qui a

1. *Odyss.*, IX, 273.

rovoqué les Muses et s'est flatté de les vaincre, perd, avec la ue, le souvenir de son art et le don des chants. Ajax a osé dire u'il échapperait au gouffre de la mer « malgré les dieux ». Poséion, qui l'a entendu, prend son trident et fait voler en éclats le oc où s'accrochait le naufragé. Toutes les légendes qui offraient es exemples d'impiété renfermaient donc en même temps de erribles leçons à l'adresse des humains.

Ces leçons furent perdues pour les esprits forts de la fin du e siècle, pour les Diagoras, les Cinésias, les Hippon.

Dans toute l'antiquité, il n'est pas d'homme qui ait eu un enom d'impiété pareil à celui de Diagoras de Mèlos. Les écriains, grecs ou latins, qui parlent de lui, en parlent avec une orte d'horreur, en l'appelant Diagoras « l'athée ». C'est qu'en ffet Diagoras fut le premier qui osa nier franchement les dieux e la foi populaire et porter la main sur la plus respectée des nstitutions religieuses, celle des Mystères. Une légende se forma utour de son incrédulité, devenue, avec le temps, proverbiale. On prétendit savoir ce qui s'était passé jadis dans l'âme de Diagoras, et comment de la piété il était tombé dans l'impiété. Il avait confié, racontait-on, de l'argent à un ami ; cet ami se refuse à restituer le dépôt [1]. Un magnifique péan (Diagoras était poète lyrique), sur lequel il avait compté pour sa gloire, lui est volé par un rival qui le donne comme sien [2]. Cette double déception était trop pour Diagoras, à qui de si cruelles épreuves troublèrent la cervelle ; désormais, il ne voulut plus croire à la Providence et nia les dieux.

Pourquoi ces contes? C'est que les poésies de Diagoras que lisaient les anciens n'étaient pas des poésies impies. Mais comment l'athéisme eût-il été une matière commode au lyrisme? Comment eût-il trouvé place dans des morceaux du genre de ceux que composait Diagoras, dans ces *encômia* en l'honneur de personnages puissants d'Argos ou de Mantinée, et qui étaient

1. Schol. Aristoph., *Nuées*, 820.
2. Suidas, Διαγόρας.

destinés à des fêtes qu'il ne fallait point troubler, à un public qu'il eût été malséant et dangereux de choquer? Plutôt que de faire cette simple réflexion, on aima mieux supposer que Diagoras, poète dans sa jeunesse, était devenu philosophe seulement dans son âge mûr, et l'on voulut marquer le moment précis où, chez lui, l'incrédulité avait remplacé la foi. Les textes que l'on cite, comme attestant cette foi première, n'ont cependant rien de décisif. Que Diagoras ait dit que « c'est la divinité et la fortune qui accomplissent toutes choses », ou encore que « le dieu, oui le dieu, s'élève, dans l'exercice de son intelligence souveraine, bien au-dessus de toute œuvre humaine » [1], cela prouve clairement qu'il avait l'idée d'une puissance qui domine l'humanité; mais la divinité à laquelle il rend hommage en passant peut bien n'être pour lui qu'une divinité philosophique, analogue à celle dont parle souvent Socrate; et le même homme qui composait ces vers d'un accent vraiment religieux pouvait, le même jour, sans se contredire, tourner en dérision les rites du sanctuaire d'Éleusis.

Ce ne furent pas les injustices de la vie qui précipitèrent Diagoras dans l'irréligion, mais bien plutôt l'influence de Démocrite. Sans doute il n'est pas absolument certain que Diagoras ait été esclave, et que le philosophe d'Abdère, frappé de ses heureuses dispositions, l'ait acheté très cher (il l'aurait payé dix mille drachmes) pour l'emmener chez lui et l'y instruire dans ses doctrines. Mais pourquoi pousser la méfiance à l'égard de Suidas jusqu'à refuser de croire que Diagoras ait été, en effet, disciple de Démocrite? Or, on sait comment celui-ci expliquait l'origine de la foi aux dieux : cette foi serait née de la frayeur ou de l'étonnement des premiers hommes, au bruit du tonnerre, à la lueur des éclairs, au spectacle des astres et de tous les phénomènes célestes. Chercher dans les ignorances et dans les faiblesses naïves de l'enfance de la race humaine le secret de la

1. Aristoxène, chez Philodème π. εὐσεβ. 85 G. Sext. Emp., *Contre l'enseignement des sciences*, IX, 53.

naissance de la religion, c'était supprimer la réalité de son objet. A pareille école, la critique devait s'éveiller rapidement dans l'esprit de Diagoras, qui bientôt secoua tous préjugés.

Mais en quoi consistait cette impiété qui fit si grand scandale? Les paroles que Cicéron, dans son traité de *La Nature des Dieux* [1], cite de lui, sont simplement celles d'un homme qui n'est nullement superstitieux, qui n'admet pas que les divinités puissent intervenir, à chaque instant et pour peu de chose, dans les affaires du monde; pour sauver, par exemple, un homme d'un naufrage. Elles n'ont pas d'autre portée. Plus grave serait l'acte sacrilège qu'on lui attribuait : un jour, n'ayant pas de fagot pour préparer sa cuisine, il trouve sous sa main un Hercule de bois, le brise en morceaux et y met le feu en disant : « Allons, accomplis ton treizième travail, et aide-moi à cuire mon plat de lentilles [2]. » Mais, comme ce même propos est mis également au compte de Diogène le Cynique, qui faisait des lentilles son ordinaire, Diagoras n'en est peut-être pas l'auteur responsable [3]. Est-ce lui encore qui composa ces « Récits phrygiens » qu'on mettait aussi sous le nom de son maître Démocrite, et où la Phrygie, comme la romanesque Panchaïe, servait de cadre et de prétexte à des affirmations impies sur le compte des dieux ; ces Ἀποπυργίζοντες λόγοι (peut-être est-ce le même ouvrage que le précédent), au titre énigmatique, où sans doute, sous les coups du novateur, les dieux « étaient précipités du haut de leur tour » [4], du faîte de leur grandeur céleste? Le renom d'athéisme de Diagoras devait suffire à lui faire attribuer, après Évhémère, ces ouvrages évhéméristes [5], qu'il ne peut avoir écrit.

1. III, 37, 89.
2. Schol. Aristoph., *Nuées*, 830. Athénag., p. 5.
3. On trouve des variantes de cette anecdote dans les Χρησμοὶ τῶν Ἑλληνικῶν θεῶν publiés par Buresch (*Klaros*, p. 119, n.1).
4. Interprétation transmise par Suidas, v° Διαγόρας. Cf. Bergk, *Comment. de reliq. com. att.*, p. 173. Il nous parait difficile de voir, avec Bergk, *Griech. Lit.*, III, p. 473, note, une allusion au titre de l'ouvrage de Diagoras dans un fragment (288, Nauck) du *Bellérophon* d'Euripide : τὰ θεῖα πυργοῦσιν...
5. Le caractère de ces ouvrages est attesté par Tatien, *Disc. aux Grecs*, chap. 27, qui les rapproche du livre de Léon de Pella, et de celui d'Apion,

Ce ne furent pas d'ailleurs les livres de Diagoras qui déchaînèrent la colère des Athéniens, mais bien l'acharnement qu'il mit à discréditer les Mystères de l'Attique dont il divulguait les secrets à tout le monde, se moquant de leurs cérémonies [1] et détournant du chemin d'Éleusis ceux qui voulaient aller s'y faire initier. Le hiérophante, les dadouques, les épimélètes, les Eumolpides, l'archonte-roi finirent par s'indigner de l'outrage fait aux Grandes Déesses [2] et demandèrent vengeance. En 414 [3], un décret fut promulgué où la tête de Diagoras était mise à prix : on promettait un talent d'argent à qui le tuerait; on en promettait deux à qui le ramènerait vivant [4]. Diagoras n'avait pas attendu ce décret pour franchir les frontières de l'Attique et prendre sans retard le chemin du Péloponèse, où il ne devait pas être longtemps tranquille. Athènes obtint des Péloponésiens que l'impie fût poursuivi et traqué jusque chez eux. C'est chez eux cependant, dans la ville de Pellène qui refusa de de le livrer et où il comptait des amis, qu'il trouva un asile [5] et qu'il mourut, voué désormais à l'exécration publique. On lui eût pardonné ses audaces spéculatives et son impiété théorique; on ne lui pardonna pas d'avoir battu en brèche la plus sainte des

sur les dieux égyptiens. Les « Récits phrygiens » sont cités *sans nom d'auteur* par Plutarque, *Isis et Osiris*, 29, et par le Scholiaste d'Apollonios de Rhodes, I, 558.

1. La plaisanterie et l'ironie paraissent avoir été les armes favorites de Diagoras (Aristarque chez le Scholiaste des *Grenouilles*, 320).

2. Il est vrai que Julien (*Discours*, VI, p. 190) est seul à parler de l'irritation des prêtres et des magistrats préposés au culte d'Éleusis, mais son témoignage est fort vraisemblable.

3. Sur les dates de la vie de Diagoras, voir la dissertation de Wilamowitz-Mœllendorff, qui forme le Ve Excursus de la *Textgeschichte d. griech. Lyriker* (*Mém. de l'Acad. des Sciences de Gœttingen*, classe Philol. Hist., nouv. série IV, 3. Berlin, Weidmann, 1900).

4. Aristoph., *Oiseaux*, 1073, et le Scholiaste, qui cite le décret d'après l'ouvrage d'un certain Mélanthios « sur les Mystères ». Lysias, VI, *Contre Andocide*, 17. Diod. Sic. XIII, 8.

5. Schol. Aristoph., *Gren.*, 320; *Oiseaux*, 1073. Wilamowitz suppose gratuitement que les Pelléniens furent exclus des Mystères, pour avoir donné asile à Diagoras.

institutions. Divulgateur et profanateur des Mystères, Diagoras a porté, durant toute l'antiquité, le poids de la réprobation des Athéniens.

Diagoras fut un philosophe en même temps qu'un poète. D'autres hommes du même temps, qui fréquentèrent peut-être comme lui Démocrite d'abord, Protagoras ensuite, mais qui ne firent jamais profession de philosophie, furent, à son exemple, des impies étalant leur impiété sans vergogne et montrant, non par des livres, mais par des actes, le cas qu'ils faisaient de la religion nationale. A ce groupe appartient, du temps d'Aristophane, Cinésias, vraie cible des poètes comiques [1], et parce qu'il composait des dithyrambes et parce que sa personne prêtait à rire. Fluet et efflanqué, élancé comme un arbre grêle, Cinésias de plus était boiteux ou avait un pied bot : belle occasion pour Aristophane, qui tire parti de tout et ne respecte rien, de rappeler les danses des chœurs cycliques [2]. Ses ennemis prétendaient qu'il avait abandonné le dithyrambe, trop peu lucratif, pour se faire sycophante et s'enrichir à ce métier [3]. Les comiques ne tarissaient pas sur son impiété. « Cinésias, dit encore l'orateur Lysias [4], n'est-il pas cet homme qui a commis contre les dieux des fautes d'une nature telle que les autres rougiraient même de les nommer, tandis que les poètes comiques vous en entretiennent chaque année? » Parmi les péchés de Cinésias envers les dieux, il y en avait d'espèce grossière : il souillait, disait-on, dans les rues d'Athènes, le pied des images d'Hécate [5].

D'autres méfaits, d'un ordre moins bas, scandalisaient peut-être davantage. « N'est-ce pas avec lui, ajoute Lysias, qu'Apollophanès, Mystalydès et Lysithéos se sont une fois réunis pour

1. Aristoph., *Oiseaux*, 1372-1409; Strattis (Athen. XII, p. 551 d); Platon le Comique (Plut., *Mor.*, 712, 348 c).
2. Aristoph., fragm., du *Gérytadès* (I, 428 Kock); *Oiseaux*, 1379.
3. Lysias chez Athénée, XII, 551 e.
4. *Ibid.*
5. Aristoph., *Gren.* 366; *Eccles.*, 330. Cf. le commentaire de Kock au v. 153 des *Grenouilles*.

banqueter, en choisissant un jour interdit? Au lieu d'être des confrères des Nouménies (νουμηνιασταί), ils s'étaient donné à eux-mêmes le nom de confrères du dieu méchant (κακοδαιμονισταί); appellation qui se rapporte bien au sort qu'ils ont eu ensuite. Ce n'est cependant pas cela qu'ils avaient en vue; mais ils voulaient se moquer de nos dieux et de nos lois [1]. » — Voilà un banquet qui rappelle ces dîners du Vendredi-Saint chez Sainte-Beuve qui jadis firent dans Paris un certain bruit; le dîner de Cinésias et de ses trois amis fit plus de bruit encore dans Athènes. Banqueter un jour néfaste, c'était braver les lois religieuses; c'était commettre une sorte de sacrilège, qui eût pu être dénoncé et puni. Cinésias cependant ne paraît pas avoir été poursuivi de ce chef, non plus que des autres. On eut sans doute pitié de lui; la justice humaine l'épargna parce qu'elle crut voir s'appesantir sur lui la justice divine. « Ses amis eurent la fin misérable qui convenait à de pareils hommes. Quant à lui... les dieux l'ont mis dans un tel état que ses ennemis veulent, non pas qu'il meure, mais qu'il vive, afin de servir d'exemple, pour montrer que, quand il se rencontre des gens capables d'insulter aux choses divines, les dieux ne réservent pas le châtiment à leurs enfants, mais qu'ils les font périr eux-mêmes, en proie aux calamités et à des maladies sans égales parmi les autres hommes. En effet, mourir et souffrir, ce n'est que la loi commune; mais rester si longtemps en cet état, et mourir chaque jour sans quitter la vie, est la juste destinée de tous les criminels de son espèce [2]. » Le ton de cruauté froide dont Lysias parle des longues tortures physiques endurées par Cinésias montre la répulsion qu'inspirait à la plupart des Athéniens ce contempteur des dieux.

Hippon de Samos ne fut pas, comme Cinésias, un simple incrédule, mais un philosophe qui consigna ses opinions dans des livres : il écrivit en vers, ainsi qu'avaient fait avant lui

1. Lysias, *l. cité*.
2. Lysias, fragment du discours *Pour Phanias*, cité par Athénée, XII, 551 e-552 b.

Xénophane, Parménide et Empédocle. L'époque où il vécut n'est pas douteuse. Si Aristote le cite à côté de Thalès [1], cela ne signifie pas que Thalès et lui aient été contemporains, mais seulement qu'ils ont un point commun de doctrine, tous deux ayant reconnu l'humide comme le principe des choses. Ce fut au temps de Cratinos qu'Hippon séjourna à Athènes, puisque Cratinos avait composé une comédie pour le bafouer [2]. Le titre de cette pièce (les Πανόπται) semble indiquer que le chœur était composé des disciples d'Hippon, gens d'un orgueil ridicule, qui prétendaient tout savoir, avoir tout pénétré, « tout vu »; et vraisemblablement ils paraissaient sur la scène dans un accoutrement grotesque, avec un masque entièrement couvert d'yeux, qui justifiait l'épithète que le poète leur avait donnée.

La qualification d'ἄθεος fut aussi inséparable chez les Grecs du nom d'Hippon [3] qu'elle l'était de celui de Diagoras, avec qui on affecta quelquefois de confondre le philosophe de Samos, en l'appelant « le Mélien [4] ». On assurait qu'en composant sa propre épitaphe, il avait voulu que la postérité ne se méprît pas sur ses sentiments : « Ceci est le tombeau d'Hippon qu'à sa mort la Moira a rendu l'égal des dieux immortels [5]. » Ce n'était point là une vaine hyperbole de langage ou une orgueilleuse apothéose : comme l'ont compris les écrivains qui ont recueilli ce distique, l'auteur y laissait entendre qu'un homme mort, qui a subi la loi de la Moira, qui n'est plus rien, est autant qu'un dieu. Cette épitaphe, si elle n'est pas authentique [6], témoigne du moins de l'athéisme que les Grecs prêtaient à Hippon. Il eut sans doute

1. *Métaph.* I, 3, p. 984; *Du Ciel*, p. 148 a.
2. Aristoph. Schol., *Nuées*, 96.
3. Plutarque, *Contre les Stoïciens*, 31. Athénée, XIII, 610 b. *Doxogr. gr.* Diels, p. 214, etc.
4. Cette confusion ne se rencontre, il est vrai, que chez les écrivains chrétiens (Clém. d'Alex., *Protrept.*, p. 15, éd. de Leipzig ; Arnobe, IV, 29). Mais elle doit être assez ancienne. Aristophane n'appelait-il pas déjà Socrate « le Mélien » ?
5. Alex. Aphrod. sur la *Métaph.* d'Aristote, I, 3, p. 21 Bonitz.
6. Diels, *Fragm. d. Vorsokrat.*, p. 235, la classe parmi les apocryphes.

trop de prudence pour afficher en Attique de pareils sentiments. On lui reprochera plus tard d'avoir soutenu que rien n'existe en dehors des phénomènes de la nature [1]; mais ce matérialisme fut-il exposé et développé à Athènes même? On serait en peine de l'affirmer; car nous savons seulement, par un fragment de Cratinos, qu'Hippon enseignait que le ciel est une sorte d'étouffoir (πνιγεύς) sous lequel, pareils à des charbons, les hommes sont enfermés [2]. Tout ce qu'on peut induire de ce renseignement énigmatique, c'est qu'Hippon était de la famille des météorologues; mais, comme il ne fut ni poursuivi en justice, ni chassé d'Athènes, on doit penser que jamais il n'y professa ouvertement l'incrédulité, et que l'athéisme qu'on lui attribua ne fut établi que dans la suite, d'après les livres qu'il avait laissés.

En le prêchant secrètement à des auditeurs choisis, Hippon eût été sûr d'être écouté. Faut-il d'autres preuves des progrès de cette doctrine et des ravages qu'elle exerça bientôt dans la classe des esprits cultivés, que le dialogue de Clinias et de l'Athénien, au Xe livre des *Lois* de Platon? On y voit qu'à côté de certains hypocrites feignant une religion qu'ils n'avaient point, vivaient alors à Athènes des incrédules déclarés, honnêtes gens d'ailleurs pour la plupart, aux yeux même de leurs adversaires [3]. Et ces incrédules étaient nombreux [4]; et ils ne se dissimulaient point: « Leurs propos, dit Platon, sont répandus, pour ainsi dire, partout [5]. » Que prétendaient-ils donc? — « Parmi nous, dit l'Athénien, les uns croient qu'il n'y a point de dieux; les autres qu'ils ne se mettent pas en peine de ce qui nous touche [6]. » En vain essayait-on de fermer la bouche aux premiers en leur montrant les dieux visibles, le soleil, la lune, les astres. Tout

1. Schol. Aristot., *Métaph.* I, 3.
2. Schol. Aristoph., *Nuées*, 96.
3. Pag. 908 b, d.
4. P. 886 e, νῦν δὲ ὄντες πάμπολλοι τυγχάνουσιν.
5. P. 891 b.
6. P. 885 b. — Chez Xénophon (*Mémor.* I, 4, 2), Socrate s'entretient avec un homme, qui *ne voulait pas sacrifier aux dieux*, sous prétexte que les dieux n'ont pas besoin des hommages humains.

la, répondaient-ils, n'est que de la terre et des pierres. Et les isons qu'ils donnaient pour appuyer leur sentiment « avaient s apparences spécieuses qui les rendaient plausibles » [1]. Ils sou- naient que le monde s'est fait seul, sans démiurge. « Le feu, au, la terre, l'air, disaient-ils, sont tous l'effet de la nature et ı hasard ; l'art n'y est pour rien. C'est de ces éléments entiè- ment inanimés que se sont formés ensuite les grands corps de terre, du soleil, de la lune et des astres. Poussés au hasard, acun selon sa propriété inhérente, ces éléments, s'étant rencon- és, se sont arrangés ensemble, le chaud avec le froid, le sec ec l'humide, le mou avec le dur ; de ce mélange des contraires, oduit par le hasard en vertu de la nécessité, se sont formés et ciel entier avec tous les corps célestes, et les plantes avec ›rdre des saisons né de cette combinaison : le tout, disent-ils, ›n par l'effet d'une intelligence, ni par l'action d'aucune divi- té, ni par celle de l'art, mais uniquement par nature et par ısard [2]. » Parmi les arguments qui prétendaient démontrer :xistence des dieux, les athées réfutaient encore celui qu'on ait du consentement universel. Oui, répondaient-ils, tous les uples, grecs et barbares, reconnaissent des divinités ; mais les inités ne sont pas les mêmes chez tous les peuples ; ce qui ›uve bien que leur existence, résultat d'une entente particu- e entre les citoyens et les législateurs de chaque pays, est de e convention [3].

uelle était donc la cause d'un pareil état d'esprit? Platon la che, très loin, dans les vers des poètes théogoniques, qui chanté la naissance du ciel et de l'univers comme ayant dé celle des dieux, et qui ont donné de ces dieux une idée lifiante. Il croit encore la découvrir, plus près de lui et avec e raison, dans l'enseignement des physiologues et dans

s, X, p. 886 d.

s, X, p. 889 a-c... οὐ διὰ νοῦν, οὐδὲ διά τινα θεόν, οὐδὲ διὰ τέχνην, ἀλλὰ τύχῃ.

., p. 889 e.

celui des sophistes [1]. Quelles qu'aient été les responsabilités, il est certain qu'au temps de Platon et même un peu avant lui, il existait à Athènes des incrédules, qui n'étaient pas de simples fanfarons d'impiété, mais des gens à l'esprit sérieux et très réfléchi : l'élite de la jeunesse se trouvait donc alors exposée à prêter l'oreille à des athées qui raisonnaient leur athéisme.

De pareilles audaces, succédant à celles de Critias et de Protagoras, constituaient un péril public fait pour alarmer les magistrats qui avaient charge de veiller sur les institutions nationales : la religion n'était-elle pas, entre toutes, celle à qui il était le moins permis de toucher? Aussi voit-on, à la fin du ve siècle, se multiplier les procès d'impiété dont les âges précédents offrent à peine quelques traces. Ces procès, qui témoignent des progrès nouveaux de l'incrédulité, méritent que nous nous y arrêtions; il est même nécessaire de les étudier avec soin, pour y chercher des renseignements sur l'état des esprits vis-à-vis de la religion, à cette époque, une des plus troublées et des plus intéressantes de l'histoire grecque.

1. P. 886 b-d.

CHAPITRE VI

LES PROCÈS D'IMPIÉTÉ

I

Cas d'impiété. — Procédure. — Juridiction.

est-ce que les Grecs entendaient par le mot « impiété »?
εια a été définie par Aristote[1] : « Elle est, dit-il, une faute
; les dieux et envers les démons; ou encore envers les
, les parents, la patrie. » De cette définition, qui montre
ision de sens qu'avait acquise le mot ἀσέβεια, nous n'avons
nir que la première partie, celle qui concerne les êtres
. En quoi donc pouvaient consister les fautes commises à
ıdroit?
fautes étaient d'espèces diverses et avaient un caractère
u moins prononcé de gravité. Arracher, par exemple, un
sacré, devait être considéré comme une sérieuse impiété,
ıe (c'est Lysias[2] qui nous l'apprend) cet acte fut, une fois,
le l'exil et de la confiscation des biens du coupable. On
que d'ailleurs facilement comment l'olivier qui faisait par-
n domaine divin devait, en une certaine mesure, partici-
la vénération qu'inspirait la déesse Athèna elle-même, qui
disait-on, l'avait planté sur l'Acropole, et qui avait fait don
arbre précieux à l'Attique.
ait plus grave, pour un prêtre, de s'écarter, dans l'exercice
fonctions, des usages du culte et des pratiques tradition-
L'auteur du discours *Contre Néæra* en cite un exemple

's *Vertus et des Vices*, 7.
I, *Pour l'olivier sacré*, p. 123, 127-128.

frappant. — Archias, hiérophante d'Éleusis, fut un jour amené devant le tribunal et convaincu d'impiété. Quel était son crime? Il avait osé accomplir un sacrifice dans des conditions qui n'étaient pas conformes à la tradition des ancêtres, παρὰ τὰ πάτρια. Pendant la fête des Halòa, une hétaire, du nom de Sinopé, ayant amené devant l'autel qui était dressé dans la cour du sanctuaire d'Éleusis une victime qu'elle voulait offrir aux Grandes Déesses, Archias avait immolé cette victime, alors que la loi religieuse ne permettait pas de sacrifier ce jour-là, et qu'en tout cas, un tel sacrifice eût dû être exécuté, non par lui, mais par la prêtresse. Et ce prêtre, qui avait d'illustres ancêtres, qui appartenait à la race sainte des Eumolpides, ni l'intervention de ses parents et de ses amis, ni le souvenir des services rendus par lui à la cité, ni son titre de hiérophante, rien ne put le sauver. Il avait péché contre les dieux; il fut châtié [1].

C'était également violer les lois religieuses que d'entrer dans un temple, si on avait versé le sang humain, ou si l'accès des sanctuaires était interdit pour d'autres motifs. Mais les juges athéniens réservaient toutes leurs sévérités pour de plus grands coupables, pour ceux qui avaient commis de véritables sacrilèges, à savoir : le vol des objets sacrés, la révélation des Mystères éleusiniens ou leur parodie, la profanation des cérémonies religieuses, quelles qu'elles fussent, la négation enfin ou le mépris des dieux reconnus par l'État [2].

Tout citoyen qui voulait dénoncer de pareils crimes avait le droit de le faire. L'accusateur savait d'ailleurs que, si sa dénonciation ne paraissait pas fondée, s'il n'obtenait pas au moins la cinquième partie des suffrages des juges, il serait condamné à payer une amende de mille drachmes, perdrait la faculté de déposer à l'avenir des plaintes du même genre, et serait frappé d'une *atimie* qui lui fermerait la porte de certains sanctuaires. Le législa

1. La peine, d'ailleurs, n'est pas indiquée. Pseudo-Démosthène, *Contre Néæra*, 116, p. 1384-85.

2. Cf. Meier-Schömann, *Der Attische Process*, 2e édit. revue par Lipsius, p. 366 et suiv.

teur athénien avait donc voulu que les accusations d'impiété ne pussent se produire à la légère; en même temps, il avait laissé à l'accusateur de grandes facilités pour exercer son action. Celui-ci avait à sa disposition bien des moyens d'atteindre l'impie et de le faire juger[1]. Mais, le plus souvent — et ce renseignement est confirmé par un passage du texte, découvert en 1891, de la *Constitution des Athéniens* d'Aristote[2] — le citoyen qui se portait accusateur déposait une plainte entre les mains du magistrat chargé de la direction des affaires religieuses, l'archonte-roi[3]; c'est par les soins de l'archonte-roi que la cause était instruite, et le jugement envoyé, s'il y avait lieu, au tribunal compétent.

Quel était ce tribunal? Il est probable que, si l'affaire était relative aux Mystères, l'accusé comparaissait devant les Eumolpides, ou devant un jury composé d'initiés[4]. Pour les autres cas, les textes citant tantôt l'Aréopage, tantôt les Héliastes, on a disputé sur la question. Mais, comme l'observe Schömann[5], « les témoignages concernant la compétence de l'Aréopage sont ceux d'écrivains postérieurs, dont les affirmations se fondent peut-être sur un changement survenu dans la législation criminelle d'Athènes à l'époque de Démétrios de Phalère ». Il paraît donc hors de doute qu'au ve siècle, si l'Aréopage intervenait dans certains cas déterminés (comme celui de l'arrachage des oliviers sacrés), en général le jugement des délits d'ἀσέβεια revenait aux tribunaux ordinaires. C'étaient les héliastes qui fixaient la peine, laissée à leur appréciation : cette peine pouvait être soit une amende, soit le bannissement, souvent aggravé par la confiscation des biens, soit enfin la mort.

1. Dans le cas de flagrant délit, il pouvait, à la seule condition de ne pas violer le domicile du coupable, mettre la main sur lui et le traîner devant le magistrat duquel ressortissait l'affaire; c'était ce qu'on appelait l'ἀπαγωγή. Il lui était encore loisible de recourir à d'autres modes de procédure : l'εἰσαγγελία, l'ἔνδειξις, l'ἐφήγησις, et la προβολή.

2. 57, 2; p. 64, 22, Kaibel.

3. Voir la thèse latine de M. A. Hauvette, *De archonte rege*, p. 73 et suiv. (*de impietatis actionibus*).

4. Andoc., *Myst.* 26.

5. *Att. Process*, p. 373-74.

Il était utile de rappeler brièvement ce que l'on sait des cas d'ἀσέβεια et de la procédure qui était suivie dans ce genre d'affaires [1]. L'histoire des procès d'impiété, que nous allons exposer, en deviendra plus claire.

II

Procès d'Eschyle. — Procès d'Alcibiade. Parodie des Mystères éleusiniens. — L'affaire des Hermocopides. — Les météorologues suspects d'impiété. La loi de Diopeithès. — Procès d'Anaxagore, d'Aspasie, de Phidias. — Griefs religieux du procès de Socrate.

Une des formes les plus anciennes de l'impiété, à Athènes, fut la révélation des Mystères éleusiniens. On sait de quelle vénération était entourée, en Grèce et particulièrement en Attique, la religion des Grandes Déesses, religion que Dèmèter elle-même avait fondée à Éleusis, et dont elle avait fixé pour jamais les lois, plus sacrées que toutes les autres, puisqu'elles n'étaient pas d'institution humaine. Violer l'une de ces lois, c'était offenser des divinités augustes; c'était aussi irriter des divinités redoutables dont la vengeance poursuivait le coupable jusque sous la terre : l'Hadès n'était-il pas le royaume de Perséphone? Mais la justice athénienne n'avait pas abandonné aux déesses le soin d'un châtiment tardif; elle punissait de mort toute infraction aux lois fondamentales des Mystères. Or, la plus essentielle de ces lois imposait, à quiconque avait eu le privilège d'être initié, un silence absolu au sujet de ce qu'il avait vu ou entendu dans le sanctuaire, aux jours de l'*époptie*, la révélation dernière. Comme, au ve siècle, les initiés n'étaient pas encore aussi nombreux qu'ils le furent plus tard, le secret d'Éleusis était alors vraiment un secret; et, à ne pas le garder, on risquait sa vie [2].

1. Sur ce point, outre l'ouvrage de Meier-Schömann cité plus haut, voir l'article *Asebeia* de M. Caillemer dans le *Dictionnaire des Antiquités* de Daremberg et Saglio.
2. Aristoph., *Guêpes*, 375-378, et Schol.

Le premier personnage connu qui ait été accusé d'une indiscrétion de ce genre est un poète, tout pénétré cependant de sentiments religieux : c'est Eschyle. Une assertion formelle d'Aristote [1] ne permet pas de douter qu'Eschyle ait eu à se défendre d'avoir porté atteinte, dans quelqu'un de ses drames, aux lois des Mystères ; mais les motifs précis de l'accusation nous échappent. L'imagination des conteurs grecs s'était donné carrière à ce sujet. Elle s'était plu d'abord à entourer cette accusation d'une mise en scène très dramatique. Héraclide du Pont prétendait que le poète avait failli être mis à mort, au théâtre même, pendant qu'il jouait sans doute un rôle dans l'une de ses tragédies ; il n'aurait réussi à sauver sa tête qu'en se réfugiant au pied de l'autel de Bacchus [2]. Un compilateur fécond en anecdotes, Élien, rapporte qu'au moment où Eschyle était jugé « pour un de ses drames », la foule s'apprêtait à le lapider, quand son frère plus jeune, Ameinias, ouvrant son manteau, avait montré à tous ce bras sans main qui rappelait le souvenir des exploits des deux frères à Marathon [3]. Si bien informé, Élien ne sait cependant pas le titre du drame qui amena Eschyle devant le tribunal. D'autres, sur ce point, sont trop exactement renseignés. « Eschyle, affirme le scholiaste d'Aristote, paraît avoir dit quelque chose des Mystères dans les *Toxotides*, les *Prêtresses*, *Sisyphe roulant son rocher*, *Iphigénie* et *Œdipe* ; dans toutes ces pièces, en effet, en parlant de Dèmèter, il a sans doute touché trop curieusement aux choses mystiques [4]. » Ce témoignage est-il bien sérieux ? Et n'est-ce pas chose invraisemblable qu'Eschyle ait pu divulguer certains secrets d'Éleusis dans un si grand nombre de pièces, pour n'être, de ce chef, qu'une seule fois inquiété ? Le scholiaste, ou l'auteur dont il est l'écho, savait sans doute seulement qu'Eschyle avait parlé de Dèmèter dans les drames en question ; d'où il aura conclu, non sans témérité, qu'il en avait parlé

1. *Morale à Nicomaque*, III, 2, 17.
2. Schol. Aristot., *pass. cité*.
3. *Hist. Var.* V, 19.
4. Schol. Aristot., f. 40 a.

indiscrètement. Un rhéteur grec de basse époque, Apsinès, fournit un renseignement qui a l'air plus précis : ce serait pour les *Euménides* qu'Eschyle aurait été mis en jugement [1]. Mais on a beau lire la pièce avec attention, on n'y découvre rien qui ait trait à la religion éleusinienne, rien non plus qui ait pu éveiller, dans les esprits les plus scrupuleux, le moindre soupçon d'impiété. Lobeck a supposé que l'impiété attribuée à Eschyle, dont le langage de ses personnages ne porte aucune trace, devait se montrer dans la procession qui termine le drame, et où le poète aurait reproduit certains détails du costume ou certains rites des Mystères [2]; mais rien n'est plus vague ni moins fondé qu'une telle conjecture. On ignore, en réalité, la raison ou le prétexte qui fit accuser Eschyle.

Nous sommes mieux édifiés sur les moyens de défense auxquels le poète recourut. Suivant quelques-uns, il aurait été absous par l'Aréopage pour avoir réussi à établir qu'il n'était pas initié [3]. Mais cette dernière assertion s'accorde mal avec les vers qu'Aristophane prête à Eschyle [4] et que nous avons précédemment cités. Il est donc prudent de s'en tenir au texte d'Aristote, d'après lequel Eschyle aurait plaidé l'ignorance, se serait justifié en soutenant qu'il ne savait pas que ce qu'il avait dit fût au nombre des choses qu'il était défendu de dire. Faut-il aller plus loin, rechercher quels peuvent être ces secrets, ces ἀπόρρητα qui ont échappé à Eschyle, et supposer, avec Fréret, que cette révélation involontaire faite par le poète avait trait au syncrétisme qui, d'après ce critique, aurait été le fond de la doctrine des Mystères? On pourrait entrer dans cette hypothèse, s'il était démontré que les Mystères ont eu une véritable doctrine. Mais pourquoi vouloir expliquer l'inexplicable, et ne pas se contenter du peu que l'on sait? Il est certain qu'Eschyle a été mis en accusation, non pour avoir attaqué les dieux de l'État, mais pour

1. *Rhéteurs grecs*, IX, 478.
2. *Aglaophamos*, p. 81.
3. Clém. d'Alex., *Strom.* II, p. 461.
4. V. 886-87.

avoir paru divulguer — sous quelle forme, on l'ignore — quelque chose de la religion d'Éleusis ; il est non moins certain que l'accusation devait être mal fondée, puisque le poète ne fut pas condamné.

Quarante ans environ après la mort d'Eschyle, en 415, le procès intenté à Alcibiade eut beaucoup plus de retentissement, et méritait en effet de faire plus de bruit. Il ne s'agissait plus d'une simple imprudence, d'une révélation de quelque détail du culte, dont la portée était contestable, mais d'un délit d'une réelle importance, d'un acte réfléchi, prémédité, qui constituait un outrage des plus graves aux Grandes Déesses. Un véritable sacrilège avait été commis ; on avait parodié les cérémonies saintes. Alcibiade et ses amis s'étaient, disait-on, réunis un jour dans une maison particulière, où ils s'étaient amusés, après boire, à célébrer les Mystères à leur façon. Le principal officiant était Alcibiade qui, dans les fonctions du hiérophante dont il avait revêtu le magnifique costume, portait les objets sacrés et les dévoilait aux regards ; un autre était *dadouque*; un troisième *céryx* ; le reste des assistants représentait le public, le groupe des *époptes*, admis à contempler le spectacle mystique et à entendre les paroles saintes. On comprend quel émoi jeta dans Athènes, si troublée par la mutilation récente des Hermès [1], la nouvelle d'un pareil sacrilège, et quel intérêt a encore aujourd'hui cet événement pour l'histoire de la religion grecque.

Deux écrivains surtout nous l'ont raconté : l'orateur Andocide et Plutarque [2]. Andocide est contemporain des faits ; son discours *Sur les Mystères* n'est postérieur que de quinze années au procès d'Alcibiade et de ses comparses ; mais, comme le père d'Andocide avait été dénoncé pour un fait analogue et comme lui-même était accusé d'une autre violation de la loi des Mystères, il aurait pu être enclin à altérer la vérité dans l'intérêt de sa défense, même

1. Il en sera question plus loin, p. 153-154.

2. Le premier dans son discours *Sur les Mystères*, 11 et suiv. ; le second dans sa *Vie d'Alcibiade*, chap. XIX. Thucydide, VI, 28, se borne à signaler le fait, sans entrer dans aucun détail.

sur les points qui n'y touchent qu'indirectement. Plutarque a vécu bien longtemps après Andocide, et il manque souvent de critique ; mais, dans sa *Vie d'Alcibiade*, il parle d'après des sources anciennes, qui ne doivent pas être sans valeur. Quand les témoignages de ces deux écrivains sont divergents, il est donc difficile de se prononcer entre eux. Peut-être faut-il admettre que, là où ils diffèrent, ils ne se contredisent réellement pas, mais plutôt qu'ils se complètent. C'est en les groupant que nous allons exposer les faits.

C'était la veille même du départ de la flotte athénienne pour la Sicile : la trière amirale de Lamachos était déjà amarrée dans le port extérieur. L'assemblée du peuple était réunie pour donner aux chefs de l'expédition les dernières instructions ; elle allait se séparer, quand un certain Pythionicos se lève et prononce les paroles suivantes : « Athéniens, l'expédition va partir ; vous avez fait des armements considérables et vous allez courir les hasards de la guerre. Mais sachez — je puis vous en donner la preuve — qu'un de vos généraux, Alcibiade, a parodié les Mystères dans une maison, avec d'autres personnes. L'esclave de l'un de ceux qui ont pris part à cette profanation, si, comme je vous y engage, vous lui assurez l'impunité, vous décrira les Mystères, sans avoir été initié. Sinon, si j'ai menti, faites de moi ce que vous voudrez. » Alcibiade proteste vivement et nie tout. Les prytanes prennent alors la résolution d'éloigner les citoyens non initiés, et d'aller chercher eux-mêmes le jeune esclave désigné par Pythionicos. Ils reviennent avec ce serviteur, qui s'appelait Andromachos. L'impunité votée, celui-ci raconte qu'on a parodié les Mystères dans la maison de Polytion. C'étaient Alcibiade, Nikiadès et Mélètos qui officiaient [1] ; d'autres personnes assistaient avec eux à cette parodie, et ces personnes, il les nomme. Les coupables étaient au nombre de dix, sans compter les esclaves. L'un d'eux est arrêté immédiatement et envoyé au supplice ; les autres s'y

1. Plutarque, *Symp.* I, 4, 3, p. 621 c, donne les noms d'Alcibiade et de Théodoros.

dérobent par la fuite [1]. Alcibiade ne s'échappe pas ; il demande à être jugé. Mais l'assemblée décide que l'expédition ne sera pas retardée : Alcibiade, qui en est un des chefs, partira ; après son retour, il aura à répondre à l'accusation.

Cette dénonciation en entraîne bientôt d'autres. Une femme mariée, du nom d'Agaristé, révèle que, dans la maison de Charmidès, située près de l'Olympiéion, les Mystères avaient été parodiés par Alcibiade, Axiochos et Adeimantos. Les noms des amis d'Alcibiade dénoncés par cette femme ne sont pas ceux que le premier dénonciateur avait désignés ; la maison qui aurait été le théâtre de ces profanations n'est pas non plus la même. Fallait-il penser qu'Alcibiade avait pris part deux fois, en deux endroits, avec des amis différents, à ces impiétés ? Ou bien, le désaccord des témoignages prouvait-il qu'on avait affaire à deux dénonciations également calomnieuses ? On ne voit pas que les magistrats chargés de l'instruction de l'affaire se soient posé la question, à laquelle nous serions bien en peine de répondre aujourd'hui. Mais il est à remarquer que l'acte d'accusation d'Alcibiade, dressé en son absence pendant la guerre de Sicile, n'est conforme, tel que Plutarque le rapporte [2], ni à l'un ni à l'autre des deux textes d'Andocide cités plus haut. Cet acte, rédigé par Thessalos fils de Cimon, portait qu'Alcibiade avait parodié les Mystères, déguisé en hiérophante, dans sa propre maison, avec ses amis, et, parmi ceux-ci, étaient désignés Polytion, qui jouait le rôle de « dadouque », et Théodoros celui de « céryx ». Les noms des complices d'Alcibiade, variant dans trois versions différentes, n'étaient donc rien moins que certains ; mais, ce qui ne paraissait pas faire doute, c'était la culpabilité du principal accusé, trois fois dénoncé. On sait quelle suite eut cette affaire. Rappelé de Sicile à Athènes, Alcibiade profite d'un moment où sa trirème et la galère salaminienne relâchent à Thurium pour prendre la fuite avec ceux qui étaient compromis comme lui. Il n'en est pas

1. Andoc., *Myst.* 11-13, trad. Hinstin.
2. *Alcib.* XXII, 4.

moins jugé et condamné par contumace. Les prêtres et les prêtresses d'Éleusis, à l'exception de Théano, dont on connaît la mémorable parole, lancent contre l'impie profanateur de leur culte les imprécations sacramentelles.

Alcibiade était-il coupable? Thucydide, sans se prononcer formellement, n'en paraît pas convaincu. « Ceux, dit-il, qui en voulaient à Alcibiade parce qu'il leur était un obstacle pour arriver à la tête du peuple, et qui espéraient, s'ils l'écartaient, devenir les premiers, exagéraient la chose et criaient bien fort que c'était pour abolir la démocratie qu'on avait profané les Mystères et mutilé les Hermès, et que pas un de ces sacrilèges ne s'était commis sans lui. Ils ajoutaient comme preuve la licence antidémocratique du reste de sa vie [1]. » Ce genre de preuve morale, destiné à produire de l'impression sur la multitude, n'a point pour nous la même valeur que pour les Athéniens d'alors. Plutarque, de son côté, déclare nettement que les esclaves et les métèques qui dénoncèrent Alcibiade y furent poussés par le démagogue Androclès. La récompense promise aux dénonciateurs avait d'ailleurs de quoi les tenter : l'un reçut dix mille drachmes, l'autre en eut mille [2]. Se porter garant des sentiments religieux d'un homme tel qu'Alcibiade, et, en particulier, de son respect pour les Grandes Déesses, serait imprudent. Il est cependant vraisemblable que l'accusation, portée contre lui, d'avoir tourné les Mystères en dérision, n'était pas fondée, et que, comme le laisse entendre Thucydide, et suivant l'affirmation de Plutarque, elle fut une manœuvre de ses ennemis [3].

Ces parodies sacrilèges, qu'Alcibiade y ait été étranger ou non, ne doivent pas être considérées comme des faits isolés. A cette même époque, les accusations de ce genre se multiplient. Un métèque, du nom de Teucer, réfugié à Mégare, informe un jour le Conseil des Cinq-Cents que, si l'impunité lui est assurée, il

1. VI, 28.
2. Andoc., *Myst.* 27.
3. M. Henry Houssaye, *Vie d'Alcibiade*, t. II, p. 96, se range aussi à cette opinion.

fera des révélations sur la profanation des Mystères, y ayant trempé lui-même, et qu'il nommera ceux qui y avaient pris part avec lui. On fait venir cet homme, qui donne par écrit les noms de ses complices : ils étaient, lui compris, au nombre de douze. Un peu plus tard, l'esclave d'un certain Phéréclès, du dème de Thémacos, déclare que l'on a parodié les Mystères dans la maison de son maître, à Thémacos ; et, parmi les noms qu'il cite, figure celui du père de l'orateur Andocide [1]. Plusieurs de ces dénonciations furent sans doute inspirées par des vengeances particulières ou des haines politiques, et elles atteignirent des innocents ; mais si les soupcons, volontairement ou non, s'égarèrent quelquefois, on est forcé de croire cependant que de pareils sacrilèges ont été réellement commis plusieurs fois à Athènes pendant la guerre du Péloponèse, au grand scandale des pieux initiés, à la grande indignation aussi des prêtres d'Éleusis, qui sentaient le prestige de leur sacerdoce menacé. Effrayés par de tels attentats qui, si l'on ne voulait qu'ils devinssent contagieux, exigeaient une prompte et énergique répression. les magistrats ne se livrèrent pas à de longues et minutieuses enquêtes, et les juges, qui étaient tous des initiés, n'hésitèrent pas à frapper sans pitié des accusés, dont la culpabilité pouvait n'être pas toujours évidente. Innocents ou coupables, ceux qui étaient dénoncés n'avaient qu'une ressource, qui était de fuir, s'ils voulaient échapper à la mort [2].

La même pénalité avait été attachée autrefois à des délits qui nous semblent d'une beaucoup moindre gravité. Une loi, assez ancienne, interdisait de déposer dans le sanctuaire d'Éleusis un rameau de suppliant pendant la célébration des Mystères ; quiconque contrevenait à ce règlement méritait la mort. C'est pour un fait de ce genre que l'orateur Andocide fut une fois mis en jugement, et c'est pour se défendre de cette accusation qu'il composa son discours *Sur les Mystères*, grâce auquel

1. Andoc., *Myst.* 15-17.
2. Andoc., *Myst.* 28, 32.

LIBRARY OF THE UNIVERSITY OF CALIFORNIA

l'affaire nous est bien connue. — Le lendemain même de la fête, Andocide, cité par l'archonte-roi, comparaît dans l'Éleusinion, devant le Sénat, qui était tenu de s'y réunir ce jour-là. Celui qui se porta son accusateur était un prêtre d'Éleusis, un des Céryces, Callias, fils d'Hipponicos. « Il se lève, vêtu de son costume sacerdotal ; il déclare qu'il y avait sur l'autel un rameau de suppliant, et il le montre. Le héraut demande à haute voix qui a déposé ce rameau. Personne ne répond. Callias alors se lève de nouveau et dit que, suivant une ancienne loi d'Athènes, on devait punir de mort, sans jugement, quiconque aurait déposé un rameau de suppliant dans l'Éleusinion ; que son père Hipponicos avait jadis interprété ainsi la loi aux Athéniens, et qu'enfin il avait entendu dire que l'auteur de cette profanation était Andocide [1]. » Malgré le caractère sacré de l'accusateur, l'accusé, cette fois, eut gain de cause. Callias, en effet, ne put dire qui lui avait nommé Andocide ; d'autre part, ses fonctions de céryx lui interdisaient, paraît-il, d'interpréter la loi ; enfin cette loi de mort qu'il invoquait n'existait plus : elle avait été abrogée et remplacée par une autre, beaucoup plus humaine, qui ne punissait le même délit que d'une amende de mille drachmes. L'antique rigueur des lois religieuses d'Éleusis s'était donc adoucie. Le législateur avait appris à distinguer entre les formes diverses et inégales du sacrilège, pour lesquelles il avait établi, avec le temps, différents degrés de pénalité. Mais la mort restait toujours suspendue sur la tête des plus grands coupables, des impies dont les profanations audacieuses irritaient les Grandes Déesses, et le culte mystique de Dèmèter et de Corè n'était pas moins bien défendu par ces terreurs que par le prestige dont il était enveloppé.

La crainte de la mort n'arrêta pas la main des Hermocopides. Nous n'avons point à reviser — on l'a fait avant nous — cette célèbre et obscure affaire ; nous n'en dirons que ce qui touche à notre sujet.

Au mois de mai de l'an 415, un matin, les Athéniens, à leur

1. Andoc., *Myst.* 109-116.

réveil, furent saisis de stupeur. Toutes les statues ou piliers d'Hermès qui se dressaient au coin des rues, dans les carrefours, sur les places, avaient été, durant la nuit, affreusement mutilés : on leur avait brisé la tête [1]. La chose était bien faite pour bouleverser les esprits. Les Grecs, sans doute, n'ont jamais identifié la divinité avec son simulacre; ils n'ont jamais cru qu'un dieu, quel qu'il fût, vint habiter les statues que façonnait pour lui la main des hommes. Mais comment admettre que ce dieu pût assister impassible à la dégradation de l'image qui rappelait son existence et sa puissance, où étaient fixés ses traits et devant laquelle il convenait aux mortels de se respectueusement prosterner? La cité où pareille profanation était commise n'appelait-elle pas sur elle les colères célestes? Athènes fut épouvantée. Une enquête est aussitôt ouverte par les soins des pouvoirs publics ; des récompenses sont promises à qui fera connaître les coupables : bientôt affluent les dénonciations, suivies d'arrestations précipitées, de mises en jugement hâtives, de condamnations à mort. Pendant plusieurs mois, régna à Athènes une véritable terreur.

Bien que cette affaire soit restée enveloppée de mystère, et que les contemporains eux-mêmes n'aient pas réussi à en éclaircir les détails, on ne peut se méprendre sur l'intention qui inspira de pareils actes. Déjà précédemment, des statues divines avaient été dégradées, mais sans préméditation, par des jeunes gens en état d'ivresse ; le fait, sans passer inaperçu, n'avait pas produit grande impression [2]. Cette fois, la mutilation des Hermès était exécutée d'après un plan arrêté, suivant un mot d'ordre, et par beaucoup de mains différentes ; pour ces raisons, elle parut avoir un caractère plutôt politique que religieux, et on la rattacha à une conspiration du parti oligarchique, en vue du renversement de la démocratie (ἐπὶ δήμου καταλύσει) [3]. Quel lien pouvait

1. Thucyd. VI, 27 ; peut-être même le phallos, si l'on s'en rapporte à une plaisanterie de la *Lysistrata* d'Aristophane, v. 1093.
2. Thucyd. VI, 28.
3. Thucyd. VI, 27, 3; 28, 2; 60. Plut., *Alcib.* 20; Diod. XIII, 5. Corn. Nepos, *Alcib.* 3.

exister entre un acte sacrilège et un complot politique? M. H. Weil l'a expliqué [1], au moyen d'un texte de Thucydide rapproché du témoignage d'Andocide. En parlant des hétairies ou sociétés secrètes, l'historien [2] rapporte que ceux qui en étaient membres avaient l'habitude de se donner des gages mutuels de fidélité, « en commettant un délit en commun ». De son côté, Andocide, qui fut au nombre des conspirateurs, bien qu'il s'en soit défendu, raconte que ceux-ci « s'étaient donné un gage de foi le plus inouï du monde » [3]. Les meneurs de l'affaire, conclut justement M. Weil, avaient donc voulu se garantir contre les trahisons, en obligeant tous les affiliés à tremper dans le même délit.

Pourquoi leur choix s'était-il arrêté sur celui-là plutôt que sur tout autre? Peut-être pour remplir Athènes d'une terreur superstitieuse, démoraliser par là les esprits, et, à la faveur de ce trouble, exécuter plus facilement le coup qu'ils méditaient. Mais cet acte impie, cette mutilation infligée à des images divines jusqu'alors réputées inviolables, ne laisse pas de doutes sur les sentiments intimes de ces hommes : s'ils avaient cru les dieux aussi redoutables que le croyait le vulgaire, eussent-ils jamais osé porter la main sur les Hermès? L'affaire des Hermocopides [4], comme celle de la parodie des Mystères, prouve donc que l'impiété n'était pas alors le fait de deux ou trois sophistes, ni d'un petit groupe d'esprits très libres, mais qu'elle étendait assez loin son action.

La loi de Diopeithès [5] réussit-elle à en arrêter le cours? Orateur intempérant, démagogue tapageur, sorte de maniaque et de fou souvent bafoué par les poètes comiques, de plus, devin e

1. *Revue des Études grecques*, t. VI (1893), p. 317 et suiv.
2. III, 82, 6.
3. *Sur les Mystères*, 67.
4. Voir encore à ce sujet l'étude de M. Robert de Tascher : *Le Procès d Hermocopides* (*Annuaire des Études grecques*, 1886, p. 172).
5. Cf. dans les *Mélanges Perrot*, p. 73, notre article, dont les quatre pag qui suivent ne sont, pour une grande partie, que la reproduction.

interprète d'oracles, Diopeithès eut le fâcheux honneur d'attacher son nom aux premières poursuites dirigées contre les philosophes. Les suggestions des ennemis de Périclès, beaucoup plus sans doute que son zèle pour la religion, le décidèrent à proposer le décret suivant : « Sera traduit (devant les Cinq-Cents et devant l'Assemblée du peuple), suivant la procédure de l'εἰσαγγελία, *quiconque ne croit pas aux dieux, ou donne un enseignement sur les choses célestes* [1]. » Si peu d'attention que méritât l'auteur de cette proposition, et quelle qu'en fût l'intention cachée, elle n'en répondait pas moins, il faut le reconnaître, à des préoccupations réelles. Les lois athéniennes en vigueur jusqu'alors frappaient de peines terribles, nous l'avons indiqué, les profanateurs du culte des divinités; elles ne prévoyaient pas le cas où l'existence même de ces divinités serait mise en cause. Quant aux spéculations astronomiques et météorologiques, c'est à peine si les vieux Athéniens en avaient entendu parler. Maintenant, tout était changé. Il y avait des hommes qui osaient nier les dieux ouvertement; d'autres qui promenaient leur vaine science et leur indiscrète curiosité à travers ces espaces célestes qui ne sont pas du domaine de l'homme, C'étaient là de grandes, d'audacieuses nouveautés; il fallait y mettre ordre. L'ombrageuse multitude écouta Diopeithès et se rendit à ses raisons; elle vota la proposition.

La première partie de cette proposition était suffisamment justifiée : nier les dieux, c'était ébranler l'État. Pour la seconde, si l'on en veut saisir les motifs et la portée, il est nécessaire de s'y arrêter un instant.

Depuis Anaximandre, les philosophes ioniens avaient tenté d'expliquer, chacun à leur façon, mais tous par des causes naturelles, les phénomènes atmosphériques, le vent, le tonnerre, l'éclair, la foudre : on ne voit pas que personne, en Ionie, ait songé à leur faire un crime de ces explications, ni à les traiter pour cela d'impies. A Athènes même, quand les gens du

1. Plutarque, *Périclès*, XXXII, 2.

peuple voyaient la pluie tomber, il est permis de croire que, malgré la locution usuelle Ζεὺς ὕει, la plupart d'entre eux ne se représentaient pas le souverain des dieux armé d'un immense arrosoir, et répandant lui-même, des hauteurs célestes, sur les cultures et les oliviers de l'Attique une bienfaisante rosée. Si la science des choses du ciel s'était donc bornée à être une météorologie, dans le sens restreint que nous attribuons à ce mot aujourd'hui, sans doute elle n'eût point été inquiétée. Comment encore une « astronomie » [1] qui, en étudiant le mouvement des astres et leur vitesse relative [2], n'aurait eu en vue que certaines utilités pratiques [3] et l'établissement d'un calendrier sidéral, eût-elle pu offusquer les esprits les plus ombrageux ? Mais il y avait des « sages » audacieux dont l'ambition allait plus loin, qui prétendaient connaître la nature de la substance des corps célestes, de ceux du moins dont l'existence intéresse le plus l'humanité : le soleil et la lune.

La poésie grecque, d'Homère au temps de Périclès, avait habitué les imaginations à se figurer le soleil comme un être vivant et personnel : c'est Hélios, le jeune dieu aux regards étincelants, à la face rayonnante, qui, chaque matin, debout sur son char d'or, lance son attelage dans la carrière du ciel, qu'il parcourt toute la durée du jour, pour se plonger, le soir, aux flots de l'Océan. Comme il domine la terre qu'il inonde de sa lumière, il voit les événements qui se passent à sa surface. Les Immortels l'invoquent comme l'infaillible et véridique témoin de toutes choses ; les mortels placent leurs serments les plus solennels sous son autorité [4], adorent sa puissance et lui rendent un culte. Bien que la religion d'Hélios eût à Rhodes seulement un très grand éclat, et qu'elle fût plus répandue dans le Péloponèse qu'en Attique, le dieu avait cependant, à Athènes même, des fidèles qui lui sacri—

1. Le mot se rencontre pour la première fois chez Aristophane, *Nuées*, 201.
2. Voir la définition de l'astronomie par Socrate dans le *Gorgias*, p. 451.
3. Xénoph., *Mémor.* IV, 7, 2. Platon, *Républ.*, VII, p. 527 d.
4. Soph., *O. R.* v. 660.

fiaient à la fête des Pyanepsia et à celle des Thargèlia, et Platon, dans le *Banquet*, nous montre Socrate, après une nuit qu'il a passée immobile, plongé dans ses méditations, ne quittant la place qu'après avoir « fait sa prière au soleil levant [1] ». La lune, elle aussi, sous le nom de Sélènè, et avant d'être confondue avec Artémis, était une déesse, qui avait sa vie particulière, sa physionomie propre, et dont on racontait l'histoire. Ces dieux, visibles et brillants, qui, pendant tant de jours et tant de nuits, se manifestaient aux regards des hommes, devaient différer sans doute des dieux invisibles qui cachent leur forme [2]; mais, comme ceux-ci, et à n'en pas douter, ils étaient des dieux. « O Mélètos, demandera Socrate à son accusateur, pourquoi dis-tu cela? Est-ce que je ne reconnais pas que le soleil et la lune *sont des dieux, comme le croient les autres hommes* [3]. » Des philosophes même étaient entrés dans ce sentiment populaire. Le Pythagoricien Alcmæon avait enseigné que les astres sont des dieux, qu'ils ont une âme [4]. Parménide pensait comme lui. Plus tard, Platon qui, dans le *Timée* [5], semble ne considérer le soleil que comme un feu allumé par le dieu organisateur des choses, affirmera ailleurs qu'il y a au ciel deux grandes divinités, Hélios et Sélènè [6], et il engagera les hommes à s'instruire sur le compte de ces dieux célestes, mais dans la mesure seulement qui est nécessaire pour éviter de blasphémer par ignorance en leur adressant des prières et en leur sacrifiant. Sur ce point, Platon ne sera pas en désaccord avec le peuple.

Quel scandale ce fut donc, à Athènes, d'entendre Anaxagore contredire une opinion si ferme et si bien établie, dépouiller hardiment le soleil et la lune de leur divinité, soutenir que l'un n'est qu'une masse incandescente de fer ou de pierre, et l'autre

1. P. 220 d : ὥχετ' ἀπιὼν προσευξάμενος τῷ ἡλίῳ.
2. Platon, *Lois*, XI, p. 930 e, fait ressortir cette distinction.
3. Platon, *Apol.* 26 (chap. 14).
4. Clém. d'Alex., *Protrept.*, p. 58. Potter. Cic., *De Nat. D.* I, 11, 27.
5. P. 39 b.
6. *Lois*, VII, p. 828 b.

une terre [1]! Les hypothèses astronomiques d'Anaxagore, analogues à celles de Démocrite, étaient autant d'impiétés qui choquaient la foule, dont le sentiment paraît s'exprimer dans les réflexions que Xénophon prête, sur ce sujet même, à Socrate [2]. Est-ce se rendre agréable aux divinités que de chercher à savoir ce qu'elles n'ont pas voulu faire connaître aux hommes? S'adonner à l'étude des météores célestes, n'est-ce point folie? C'est encore l'opinion du vulgaire qui perce dans ce fragment d'Euripide où il est question des « météorologues dont la langue funeste, aux tortueux mensonges, se répand en vaines conjectures sur les choses invisibles de la nature » [3]. Ces mystères que les dieux ont tenus cachés à l'homme, pourquoi faire effort pour les pénétrer? L'entreprendre, c'est empiéter sur leur domaine; c'est vouloir, comme l'impie Bellérophon, monter jusqu'à eux. A la fin du XIIe livre des *Lois* [4], Platon montre bien comment le soupçon d'athéisme s'attachait à cette science nouvelle, qui n'attribuait pas les phénomènes du ciel à des volontés personnelles, mais à des lois nécessaires, et Plutarque fait justement remarquer qu'on ne pouvait supporter ces « physiciens, ces μετεωρολέσχαι, comme on les appelait, parce que, en rapportant tout à des causes dépourvues de raison, à des forces irréfléchies et à des révolutions irrésistibles, en réalité, ils mettaient en pièces la divinité » [5].

Anaxagore eut beau se dissimuler longtemps dans l'ombre, entourer de mille précautions son enseignement, et ne donner qu'à un petit groupe de disciples l'explication des éclipses et des phases de la lune [6], les audaces de sa science finirent par transpirer. Sa liaison avec Périclès ne fut pas le seul motif de sa mise en jugement. Peut-être voulait-on surtout par là atteindre, der-

1. Platon, *Apol.*, p. 26 d; Diog. L. II, 8, 15, etc.
2. *Mémor.* IV, 7, 6.
3. Fragm. n° 913 Nauck².
4. P. 967 a, c.
5. Plut., *Nicias*, XXIII, 3-4.
6. Plut., *ibid.* XXII.

rière lui, l'homme puissant et envié qui menait alors les destinées d'Athènes; mais on pouvait sans invraisemblance accuser d'impiété le philosophe qui avait fait dans le ciel de si scandaleuses découvertes. Il fut, en effet, amené devant les juges sur la dénonciation de Cléon, pour avoir dit que le soleil est une pierre incandescente, quand tout le monde à Athènes croyait que le soleil était un dieu [1].

D'après une autre source [2], ce fut un adversaire politique de Périclès, Thucydide (non l'historien, mais le fils de Mélèsias) qui traîna Anaxagore devant la justice, en ajoutant au grief d'impiété une accusation de médisme qui paraît surprenante. Comment se justifia-t-il, et quels arguments Périclès, qui intervint dans l'affaire, fit-il valoir en sa faveur? On l'ignore, et l'on est mal fixé sur l'issue même du procès. Cinq versions différentes nous sont parvenues à ce sujet. La plus invraisemblable est celle que Diogène Laërte, parce qu'elle était plus dramatique que les autres, s'est amusé à mettre en vers [3]. Jeté en prison, absous ensuite grâce à Périclès, Anaxagore, incapable de supporter un tel affront, se donne la mort. D'autres représentaient le philosophe sortant de son cachot pour comparaître devant le tribunal, mais dans un tel état, si pâle, si émacié par la maladie, que les juges, pris de pitié, lui rendent la liberté. Ceux qui veulent qu'il ait été condamné ne s'entendent pas sur la peine qui fut prononcée contre lui. Cette peine aurait été, suivant les uns, une amende de cinq talents et le bannissement; suivant d'autres, la mort, à laquelle Anaxagore, grâce à l'assistance de Périclès, se serait dérobé par la fuite. Ce dénouement est assez probable. Échappé d'Athènes, Anaxagore trouva, loin de l'Attique, un sûr asile dans la patrie de son disciple Mètrodoros, à Lampsaque [4], dont les habitants, moins zélés pour les dieux que les Athéniens, ou

1. Diog. L. II, 3, 12.
2. Satyros, chez Diog. L, *ibid.*
3. II, 3, 15.
4. Diog. L., *l. cité.*

moins troublés qu'eux par la passion politique, laissaient vivre e converser en paix les disciples éloignés d'Anaximandre, le continuateurs de l'œuvre des premiers physiologues de Milet.

Périclès, qui sauva Anaxagore des conséquences du déli d'ἀσέβεια, eut-il à se sauver lui-même dans des circonstances ana logues? Ce grand homme fut assurément un esprit très libre « Il était, dit Plutarque, fort au-dessus de la superstition, e regardait sans étonnement ces météores célestes dont s'épou vantent les esprits simples qui en ignorent les causes [1]. » Il n croyait pas aux prodiges : témoin l'histoire de ce bélier unicorn qui lui est un jour amené, et dont Anaxagore ouvre le crân devant lui pour chercher la raison du phénomène. Pendant l maladie qui l'emporta, les femmes de sa famille lui mirent au co une amulette; il se laissa faire, ne voulant pas contrarier de personnes qui lui étaient chères, mais sans avoir lui-mêm aucune illusion sur la vertu de ce moyen de guérison [2]. Trè éclairé, initié aux théories les plus nouvelles de la science, son intimité avec Anaxagore laisse supposer qu'il partageait la plupart des idées de ce philosophe. Mais la haute situation qu'i occupait dans l'État l'obligeait à une extrême réserve ; et, s supérieur qu'il fût à la religion de son temps, il se sentait ten d'en observer les pratiques, d'en respecter les lois, et, comm Socrate, il n'eut sans doute aucune peine à le faire. Les accus tions d'impiété ne purent donc ou n'osèrent pas l'atteindre.

Elles n'épargnèrent pas son entourage. Après Anaxagore, fut le tour d'Aspasie et de Phidias. Un poète comique, qui s' acquis par là un mauvais renom auprès de la postérité, Herm pos, déposa contre l'amie du grand homme d'État une plai d'ἀσέβεια. Sur quels faits cette plainte était-elle fondée? On sait rien. Peut-être Aspasie avait-elle laissé échapper que parole imprudente; peut-être n'avait-on à lui reprocher chose que de faire partie de ce cercle des amis de Péricl

1. Plut., *Périclès*, VI, 1.
2. Plut., *ibid.*, XXXVIII, d'après les *Éthiques* de Théophraste.

l'on s'occupait des sciences de la nature et où l'on s'entretenait librement des choses divines. Le grief d'impiété devait être en lui-même peu solide, puisque Hermippos avait jugé bon de le corroborer par un autre, qui était d'avoir livré à Périclès, pour ses plaisirs, des femmes de condition libre, accusation qui, comme le médisme reproché à Anaxagore, était imaginée à l'effet de prévenir défavorablement le tribunal. Périclès intervint pour Aspasie, comme il était intervenu pour Anaxagore; il plaida pour elle, comme il avait fait pour lui, sur un autre ton seulement et avec d'autres moyens de persuasion. Il s'attendrit sur le sort de l'accusée, versa des larmes, communiqua son émotion aux juges et leur arracha un verdict d'acquittement [1].

Il fut moins heureux pour Phidias. Ce qu'on reprochait à l'artiste, c'était la façon dont il avait traité le combat des Amazones sur le bouclier de la statue d'Athèna [2]. Il s'y était figuré lui-même, sous les traits d'un vieillard chauve qui, des deux mains, soulève une lourde pierre; il y avait retracé, d'autre part, une magnifique image de Périclès, en héros qui lutte contre une Amazone [3]. L'accusation a de quoi étonner. Était-ce donc alors une impiété de la part des artistes que de faire ce que feront plus tard sans scrupules les artistes de la Renaissance, de mêler leurs portraits à des scènes divines? Supposait-on que la déesse protectrice de la cité, d'humeur difficile, ne pouvait souffrir qu'on représentât sur son armure sacrée des personnages qui n'étaient ni des dieux ni des héros, mais des hommes ordinaires, et des hommes encore vivants? Le mot ἀσέβεια n'est pas prononcé dans le texte de Plutarque, qui rapporte le fait, et cependant ce texte semble indiquer que Phidias, qui réussit à se justifier sur le chef principal de l'accusation, à savoir le détournement d'une partie de l'or destiné à la statue, fut condamné pour ce motif subsidiaire. C'est donc vraisemblablement parce qu'il fut jugé cou-

1. Plut., *Périclès*, XXXII, 1-5.
2. Plut., *ibid.*, XXXI, 5.
3. On peut voir ces détails sur une copie antique du bouclier de l'Athèna Parthénos de Phidias, au *British Museum*, salle Elgin, n° 302.

pable d'une offense envers Athèna que le grand artiste fut jeté dans la prison où il allait mourir [1].

Quelques années après, Protagoras répandit, à Athènes même, un ouvrage dont la première phrase, que nous avons précédemment citée [2], ne laissait pas de doutes sur ce qu'il pensait de l'existence des dieux. C'est pour cette phrase — le fait est attesté formellement — qu'il fut poursuivi. Son accusateur, d'après Aristote, fut un certain Euathlos, un disciple qui dénonça son maître; d'après d'autres, ce fut Pythodoros, fils de Polyzèlos, l'un des Quatre-Cents qui étaient au pouvoir en l'an 411 : ce qui nous donnerait la date du procès [3]. Que Protagoras ait comparu devant le tribunal, ou qu'il ait été jugé par contumace, il importe peu, puisque, s'il s'est défendu, on ne sait rien de sa défense ; mais tous les témoignages sont d'accord sur la peine prononcée contre lui. Protagoras fut banni d'Athènes et du territoire de l'Attique, et ses livres, dont les possesseurs durent se dessaisir, furent brûlés sur l'agora [4]. En détruisant les ouvrages du sophiste d'Abdère, les juges athéniens croyaient anéantir jusqu'à la trace de ses doutes impies.

Plus tard, en 399, Socrate, qui n'avait rien écrit, fut incriminé pour ses propos, pour son enseignement, jugé comme l'avait été Protagoras, condamné comme lui, mais avec la dernière rigueur. Si peu de nouveauté qu'ait la question, il est impossible de traiter des procès d'impiété à Athènes sans toucher à celui de Socrate.

L'acte d'accusation de Socrate, qui existait encore dans les archives du greffe d'Athènes, au Mêtrôon, à l'époque de Phavo-

1. D'après une autre version, celle de Philochoros (Aristoph. Schol., *Paix*, v. 605), Phidias, condamné à l'exil, se retira à Élis.

2. Chap. V, p. 120.

3. Nous adoptons cette date de 411 après Curtius (*Griech Gesch.*[3] II, p. 650, 758), Wilamowitz, *Anal. Eurip.*, p. 154, et Diels, *Rhein. Mus.* XXXI, 41. — D'autre part, Meier, *Opusc.* I, 222, Müller-Strübing (*Jahrb. f. Philol.* 121, p. 96), et Sauppe (édit. du *Protagoras*, p. 6), placent le procès vers 415.

4. Diog. L. IX, 52-54. Cicér., *De Nat. D*, I, 23, 63.

rinus, sophiste contemporain de Trajan et d'Adrien [1], était libellé en ces termes : *Socrate est coupable du crime de ne pas reconnaître les dieux reconnus par l'État et d'introduire d'autres divinités qui sont nouvelles; il est, de plus, coupable de corrompre la jeunesse. Peine, la mort* [2]. — Cet acte, dont le texte se retrouve, avec quelques variantes, chez Xénophon et chez Platon, qui ne paraissent pas avoir eu sous les yeux la pièce officielle, ne renferme, on le voit, aucun grief politique. Il contient seulement deux chefs d'accusation, dont l'un touche à la moralité publique, l'autre à la religion. De ce dernier seul nous avons à nous occuper.

Il se divise en deux parties. Socrate est accusé, en premier lieu, de ne point reconnaître les dieux de l'État. Sur quoi pouvait-on fonder cette accusation? Est-elle justifiée par l'attitude de Socrate vis-à-vis de la religion populaire? Sans doute, Socrate était fort sceptique à l'égard des fables de la mythologie courante, dont il parle plusieurs fois, chez Platon, avec ironie, sinon avec mépris; mais les réflexions qu'il émet à leur sujet ne sont pas nouvelles; elles ont été exprimées avant lui, sous une autre forme, par Pindare, par Eschyle, par Euripide. Loin de l'exposer à être taxé d'impiété, elles témoignaient, bien au contraire, de sa piété, c'est-à-dire de son respect pour les dieux [3]. Ce qu'on devait lui reprocher plutôt, c'était de ne pas être pieux à la façon de tout le monde : adresser des prières aux divinités pour leur demander, non pas des avantages matériels, mais seulement la sagesse; vouloir démontrer aux gens que la piété vulgaire, parce qu'elle est intéressée, est ridicule et fausse, quelle imprudence! En forçant les Athéniens à réfléchir sur le culte qu'ils rendaient aux dieux, en se moquant de l'esprit mes-

1. Diog. L. II, 5, 19.

2. Voici le texte : ἀδικεῖ Σωκράτης, οὓς μὲν ἡ πόλις νομίζει θεοὺς οὐ νομίζων, ἕτερα δὲ καινὰ δαιμόνια εἰσηγούμενος· ἀδικεῖ δὲ καὶ τοὺς νέους διαφθείρων· τίμημα θάνατος.

3. Voir plus loin, chap. VII, p. 184 et suiv., le développement de ce point de vue.

quin et des sentiments égoïstes qu'ils portaient dans la religion, Socrate se donnait les fausses apparences d'un libre-penseur. Et il ne l'était point. Platon et Xénophon n'attestent-ils pas en maint endroit que Socrate honorait, comme tout le monde, les dieux nationaux, qu'il prenait part aux cérémonies du culte, qu'il pratiquait sa religion?

Comment s'est-il défendu sur le premier chef d'accusation? Dans l'*Apologie* attribuée à Xénophon, il proteste avec énergie contre le reproche de ne pas reconnaître les dieux de l'État. « M'a-t-on vu, dit-il, déserter le culte de Zeus, d'Hèra, des dieux ou des déesses ?.. Mélètos lui-même ne m'a-t-il pas vu prendre part à toutes les fêtes et sacrifier sur les autels publics ? [1] » Mais l'*Apologie* mise sous le nom de Xénophon est une œuvre apocryphe, dont le témoignage peut être suspecté d'inexactitude. L'*Apologie* de Platon, reconnue généralement comme authentique, doit, sur ce point, se rapprocher plus de la vérité. Or, dans cet ouvrage, il est à remarquer que Socrate ne se défend que d'une façon indirecte contre l'accusation de ne pas croire aux dieux de la cité. Il déclare, seulement en passant, au milieu d'une phrase et sous forme de parenthèse, qu'il croit à l'existence des dieux, qu'il « n'est pas du tout athée » [2] ; mais il ne s'arrête pas à le démontrer. Fidèle à sa tactique habituelle, il porte la guerre sur le terrain de l'ennemi ; au lieu de fournir des preuves pour sa propre justification, c'est son adversaire qu'il attaque, qu'il cherche à embarrasser par ses questions, qu'il prétend convaincre de ne pas savoir ce qu'il dit, et d'être en contradiction avec lui-même.

Or, c'est dans les questions posées par Socrate à Mélètos que nous trouvons énoncée l'une des raisons qui ont pu servir de prétexte à l'accusation d'impiété dirigée contre lui. « Je soutiens, dit Mélètos, que tu ne crois pas du tout aux dieux. — Mélètos, homme étonnant, pourquoi dis-tu cela? Est-ce que ni

1. Xénoph., *Apol. de Socr.* 11.
2. Plat., *Apol.*, XIV, p. 26 c.

le Soleil ni la Lune ne sont des dieux pour moi, comme ils le sont pour les autres hommes ? — « Non, répond Mélètos en s'adressant aux juges; car il dit que le Soleil est une pierre et que la Lune est une terre. » — Socrate réplique : « C'est Anaxagore que tu penses accuser, mon cher Mélètos. Tu méprises donc les juges, et tu les crois assez ignorants pour ne pas savoir que ce sont les livres d'Anaxagore de Clazomène qui sont remplis de ces propositions [1]. »

Ce témoignage ne laisse aucun doute. De bonne foi ou non, les accusateurs de Socrate le confondaient avec les disciples de cet Anaxagore que, peu d'années auparavant, la justice athénienne avait condamné, pour avoir essayé de définir la nature de la substance des astres. Socrate, ce merveilleux observateur des choses de l'âme, était transformé par eux, comme il le fut par Aristophane, en un observateur des choses du ciel. Or, aux yeux du vulgaire, cette science du ciel est une science impie, et qui s'y adonne ne peut être qu'un athée [2]. Le même jugement superficiel de la foule ne rangeait-il pas Socrate dans le groupe de ces sophistes qu'il n'avait cessé de combattre en se servant de leurs armes ? Or, les sophistes enseignaient à douter des dieux, comme de tout le reste. Type du météorologue et du sophiste, Socrate devenait donc la victime expiatoire, chargée du péché d'athéisme, qui allait payer de sa vie toutes les audaces réunies de l'esprit scientifique et de l'esprit sceptique.

La seconde partie du grief religieux est plus surprenante. Que signifie cette accusation « d'introduire des divinités nouvelles » ? Faut-il la prendre à la lettre, et croire qu'il s'agit de divinités exotiques dont Socrate aurait encouragé ou propagé le culte en Attique ? Un pareil dessein paraît avoir été bien étranger à Socrate. Jamais il ne s'est mis entre les mains des Corybantes ; jamais il n'a manié, comme Eschine, le serpent à grosses joues du culte de Sabazios. Les religions venues du dehors étaient d'ailleurs

1. Plat., *Apol.*, p. 27 d
2. *Ibid.*, p. 18 b-c.

généralement tolérées à Athènes, et il était rare que leurs zélateurs fussent inquiétés. Par « divinités nouvelles », les accusateurs de Socrate entendaient-ils les abstractions de la physique contemporaine, les forces naturelles personnifiées ? Mais peut-on admettre que les Athéniens aient pris assez à la lettre les plaisanteries d'Aristophane dans les *Nuées* pour avoir réellement cru que Socrate vénérait le dieu Air, et qu'il adorait le dieu Tourbillon, roi du ciel ? Il est plus probable, et c'est l'explication qui est donnée dans l'*Euthyphron*, que les καινὰ δαιμόνια reprochés à Socrate par Mélètos doivent se confondre avec ce δαιμόνιον dont le philosophe prétendait entendre la voix ou recevoir les avis, et dont il ne parlait qu'avec un certain mystère, sur un ton de réserve qui pouvait autoriser de fâcheuses suppositions. Mélètos n'avait pas tout à fait tort. C'était bien une chose nouvelle alors que ce δαιμόνιον qu'on a appelé plus tard, très inexactement, le « démon familier » de Socrate, et au sujet duquel s'était formée une véritable légende, qui apparaît déjà dans le dialogue platonicien apocryphe le *Théagès* [1]. Les passages de Xénophon où l'expression se rencontre montrent, en effet, qu'elle était équivalente à τὸ θεῖον = ὁ θεός, et que Socrate entendait par là seulement « la divinité » ; une divinité plus haute peut-être et plus relevée que celles du vulgaire, mais une divinité-providence, qui s'occupait de lui, qui avait pour lui des grâces et des faveurs spéciales, qui entrait souvent en communication avec son esprit. C'était à cette action divine s'exerçant sur son âme et sur sa conduite qu'il attribuait quelques-unes de ses résolutions, et surtout ses idées spontanées, ses pressentiments, ses inspirations soudaines. Et, en cela, il était un mystique [2]. Ce fut donc sans doute ce mysticisme de Socrate, incompréhensible pour la foule, et faussement interprété par la malveillance, qui put le faire accuser de vouloir remplacer les θεοί de la croyance commune par des δαιμόνια d'une espèce nouvelle.

1. Plat., p. 128 d-e, 129 b-c.
2. Cf. *Rev. de l'histoire des religions*, t. IV, p. 327-330.

Ces motifs n'auraient peut-être pas suffi à entraîner la condamnation. On ne doit pas oublier que Socrate a parlé et enseigné très librement à Athènes pendant plus de trente années, et que, quand il but la ciguë, il était âgé de soixante-douze ans. Dans son procès, on n'aperçoit aucune trace d'influences ou d'hostilités sacerdotales. Les raisons qui ont agi le plus efficacement sur la détermination des juges peuvent donc avoir été, avec l'accusation de corruption de la jeunesse, la passion politique, des animosités privées, l'attitude hautaine de l'accusé. Mais comment en peser le poids exactement ? Il reste toujours que l'un des deux griefs apparents articulés contre Socrate, et le plus important des deux, fut un grief religieux. Cet exemple suffirait à prouver, si on ne le savait autrement, qu'il existait à Athènes des lois qui punissaient de mort la négation des dieux anciens de l'État et l'introduction de divinités nouvelles. Ce dernier point demande quelques éclaircissements.

III

Lois contre l'introduction de divinités étrangères non reconnues par l'État. — Condamnation de Ninos, de Théoris de Lemnos. Acquittement de Phryné. — Procès d'Aristote. — Stilpon et Théodoros bannis d'Athènes. — L'athéisme finit par être toléré. — Conclusions sur les procès d'impiété.

Si attachés qu'ils fussent à la religion de leurs pères, les Grecs n'ont cependant jamais cru que cette religion fût la seule qui dût exister sur la terre, ni que le palais de l'Olympe fût assez vaste pour abriter toutes les personnes divines de l'univers. Ils n'ont pas pensé non plus qu'il y eût de vrais dieux, qui étaient les leurs, et des faux dieux qui étaient ceux des autres peuples. On avait sans doute beaucoup plus d'estime pour les divinités nationales que pour les divinités barbares; mais on ne contestait ni l'existence ni la puissance de celles-ci ; encore moins songeait-on à en être jaloux et à leur faire la

guerre. Les cités helléniques auraient pu sans doute les traiter comme elles traitaient tout étranger, les accueillir ou les repousser ; mais elles n'abusèrent pas de ce dernier droit. Les Athéniens en particulier, autant par tempérament que par intérêt, se montrèrent fort hospitaliers. Au temps de Pisistrate, par exemple, une famille importante, celle d'Isagoras, le chef du parti opposé à Clisthène, pratiquait librement, depuis plusieurs générations, le culte du Zeus Stratios de Carie [1]. Ce n'était là cependant qu'un culte domestique. Bientôt fut admise dans la religion publique, avec les plus grands honneurs, la Grande Mère phrygienne, la déesse Cybèle, à laquelle on éleva, au cœur d'Athènes, le sanctuaire du Mêtrôon. A la suite de Cybèle pénétrèrent ou s'insinuèrent en Attique les divinités des côtes d'Asie, celles de Thrace, celles d'Égypte.

Cette large hospitalité eut cependant ses conditions. Comme il n'y a point de véritable culte sans autels, les étrangers ou les métèques qui voulaient ériger sur le sol athénien le sanctuaire d'un de leurs dieux, étaient tenus d'obtenir pour cela une autorisation du Conseil et de l'Assemblée du peuple [2]. En conséquence, l'introduction non autorisée d'une divinité nouvelle devait constituer un cas particulier d'ἀσέβεια, et tomber ainsi sous le coup de lois spéciales.

Voici en effet le renseignement qui nous est donné par l'historien Josèphe [3]. « Les Athéniens mirent à mort la prêtresse Ninos, parce qu'un citoyen l'accusa d'initier à des dieux étrangers. La loi, chez eux, défendait une pareille chose, et la peine établie contre ceux qui introduisaient une divinité étrangère était la mort. » — Schömann [4], et après lui M. Caillemer [5], ont

1. Hérodote, V, 66.
2. Voir les textes épigraphiques cités et commentés par M. Foucart, *Des associations religieuses chez les Grecs*, p. 128-130. Cf. M. Clerc, *Métèques athéniens*, p. 119 et suiv.
3. *Contre Apion*, II, 37.
4. *De religionibus exteris apud Athenienses* (*Opusc. acad.* III, p. 430).
5. *Liberté de conscience à Athènes*, dans la *Revue de législation ancienne et moderne*, I, p. 346-350.

contesté l'autorité du témoignage de Josèphe, dont M. Foucart [1], au contraire, a essayé d'établir la valeur. On doit remarquer d'abord que ce texte s'accorde avec une affirmation de Démosthène. Dans son discours sur l'*Ambassade* [2], l'orateur, parlant de la mère d'Eschine qui présidait une confrérie du dieu thrace Sabazios, ajoute que « ce sont là des pratiques pour lesquelles une autre prêtresse a été condamnée à mort ». Cette autre prêtresse, le Scholiaste nous l'apprend, était celle-là même que cite Josèphe, Ninos, qui fut mise en accusation par un certain Ménéclès. — On objecte que l'on a affaire ici à un texte oratoire, dont rien ne garantit la sincérité : il est permis, en effet, de suspecter l'intention de Démosthène qui, voulant charger Eschine, charge sa mère, qui accuse Leucothéa d'avoir mérité la mort, pour cette raison qu'une femme qui remplissait le même office qu'elle a été condamnée avant elle : raison perfide ; cette femme n'avait-elle pu être mise à mort pour des motifs étrangers à ses fonctions ? Le Scholiaste dit seulement, en effet, qu'elle fut accusée de s'être livrée à des opérations de magie, « d'avoir composé des philtres pour des jeunes gens ». — L'objection, répond M. Foucart, est spécieuse, mais le Scholiaste peut n'avoir pas tout dit, n'avoir cité qu'un seul chef d'accusation alors qu'il y en avait deux, et s'être seulement proposé de compléter les renseignements fournis par le texte du discours. Quant à la perfidie de raisonnement attribuée à Démosthène, elle n'est après tout qu'une hypothèse, et l'accord des paroles de l'orateur avec le texte de Josèphe conserve une grande force.

Il est vraisemblable que Ninos fut mise à mort, à la fois comme prêtresse d'une divinité étrangère non reconnue par l'État, et comme magicienne. Mais peut-être est-ce ce second délit, plus que le premier, qui entraîna la condamnation.

Il en fut de même sans doute de cette Théoris de Lemnos, qui, d'après Plutarque [3], fut dénoncée par Démosthène. Philo-

1. *Ouv. cité*, p. 132 et suiv.
2. Περὶ παραπρεσβείας, 281, p. 431, et Schol. Cf. *Contre Bœotos*, 2, p. 995.
3. *Vie de Démosthène*, 14.

chore dit formellement [1] qu'elle fut poursuivie « pour impiété ». Cependant, c'est moins pour avoir pratiqué un culte dont l'exercice n'était pas autorisé que pour d'autres méfaits qu'elle paraît avoir été condamnée. Prêtresse, devineresse, et magicienne, elle abusait de ses fonctions sacrées, de ses incantations, et de ses philtres, pour faire du mal. Elle enseignait, disait-on, aux esclaves les moyens de tromper leurs maîtres [2]; peut-être même composait-elle dans l'ombre des breuvages empoisonnés. La justice athénienne fut impitoyable ; elle fit périr Théoris, et avec elle toute sa famille, qui avait trempé dans les mêmes crimes [3].

La condamnation de Théoris ne prouve donc en aucune façon l'existence d'une loi qui aurait été portée contre l'introduction subreptice de cultes étrangers : son procès fut un procès de magie et d'empoisonnement. Le procès de Phryné de Thespies paraît plus probant.

La célèbre courtisane fut poursuivie devant les tribunaux par un certain Euthias, un amoureux dédaigné. Elle était accusée de plusieurs choses à la fois : « de s'être livrée à des débauches impudentes ; d'avoir introduit une divinité nouvelle ; d'avoir réuni des thiases illégaux d'hommes et de femmes » [4]. Le premier de ces griefs n'était sans doute articulé que pour prévenir le tribunal contre l'accusée. Les deux autres avaient un caractère plus grave. Nous savons que le dieu nouveau dont Phryné avait essayé de répandre le culte s'appelait Isodaitès [5] ; divinité au nom grec, mais d'origine étrangère, assez mal famée d'ailleurs, qui avait des clients peu respectables. De plus, la réunion des confréries auxquelles Phryné présidait, étant illégale, devait entraîner une peine. On connaît l'issue du procès. Malgré l'éloquence de son défenseur, qui était Hypéride, Phryné, reconnue coupable, allait être condamnée, quand l'orateur, par un mouve-

1. Harpocration, Θεωρίς.
2. Plut., *l. cité.*
3. Démosth., *Contre Aristogiton*, 79, p. 793.
4. *Oratores attici*, Sauppe II, p. 320 ; coll. Didot, II, p. 426.
5. Harpocr. Bekker, p. 102.

ment hardi, s'approchant de l'accusée, lacéra son péplos, et mit sa poitrine à nu. Émerveillés de la beauté de la pécheresse, les juges n'eurent pas le courage de la condamner [1].

Si Phryné n'eût été acquittée, elle eût subi la peine de mort demandée par l'accusateur et fixée par la loi. Comment récuser un exemple aussi formel ? Pourquoi, dans les textes relatifs à ce procès, ne pas tenir compte d'expressions aussi précises que celles de καινοῦ θεοῦ εἰσηγητρία (introductrice d'une divinité nouvelle), de θίασοι ἔκθεσμοι (confréries illégales), et soutenir ensuite que, si Phryné fut poursuivie, ce fut surtout parce qu'elle corrompait les mœurs ? A ce compte, pas une des courtisanes d'Athènes n'eût échappé à la nécessité de comparaître devant les juges. Non, ce n'est point sur des raisons de moralité publique, mais sur des raisons religieuses, que s'appuyait l'accusation portée contre elle. Le procès de Phryné vient donc s'ajouter au texte de Josèphe et à celui de Démosthène pour démontrer qu'une loi athénienne édictait la peine de mort contre quiconque essayait d'introduire dans la cité, secrètement et sans autorisation, un culte nouveau.

Cette loi, il est vrai, fut rarement appliquée. M. Foucart [2] en a donné les raisons. Dans un pays où il n'y avait pas de magistrats spécialement chargés de poursuivre les infractions commises, et où il fallait qu'un citoyen prît l'initiative de se porter accusateur et de signaler les coupables, il devait arriver assez souvent qu'une loi fût violée impunément. Plusieurs religions étrangères, d'importance secondaire, s'insinuèrent ainsi à Athènes et n'y furent pas inquiétées, soit parce qu'elles se rattachaient à d'autres cultes précédemment autorisés, soit parce qu'il ne se trouva personne pour vouloir les dénoncer. Peut-être bénéficièrent-elles, à la longue, d'un certain droit de prescription. Mais de pareilles tolérances ne prouvent rien contre l'existence même de la loi, dont il est difficile de douter.

1. Athén. XIII, 59, p. 590.
2. *Des associations religieuses chez les Grecs*, p. 137.

L'affaire de Phryné ne fut pas le dernier en date des procès d'impiété. Mais, après l'époque de l'orateur Hypéride, les témoignages à ce sujet deviennent rares et sont moins explicites. Est-ce pour la raison que les philosophes et les esprits libres sont plus timorés et se tiennent désormais dans une plus grande réserve ? Ou bien, serait-ce que le vulgaire est moins choqué d'actes et de propos qui eussent causé autrefois un grand scandale, et qu'étant plus indifférent, il devient plus tolérant ? En tout cas, un motif bien futile en apparence amena le grand Aristote devant les juges athéniens [1]. L'hiérophante d'Éleusis, Eurymédon [2], ou un certain Dèmophilos poussé par lui [3], accusa le philosophe du crime d'impiété, pour avoir composé et chanté dans les festins un péan en l'honneur d'Herméias, tyran d'Atarné [4]. Le péan était un chant religieux qui n'était destiné qu'aux dieux, et à certains dieux ; c'était donc une impiété que de s'en servir pour célébrer les mérites d'un simple mortel. Mais, cette fois, l'accusation avait fait fausse route ; car l'hymne dont il s'agit, qui nous a été en partie conservé et qui est bien connu sous le titre d'*Hymne à la vertu*, n'a, comme Athénée le remarque, ni la forme ni le style du péan. A ce grief peu solide en était joint un autre, plus sérieux en apparence. On racontait qu'Aristote épousa la maîtresse d'Herméias, et que, dans sa joie de posséder cette femme, il lui offrit des sacrifices, « comme font les Athéniens pour Dèmèter Éleusinienne » [5]. Si le fait est exact, de pareilles démonstrations constituaient une véritable profanation du culte d'Éleusis, et l'intervention de l'hiérophante était justifiée. D'après Diogène Laërte, pour se

1. Sur l'accusation dont Aristote fut l'objet, voir A. Schæfer, *Demosthenes und seine Zeit*, III, p. 329. — Un rhéteur dont on ignore le nom avait imaginé de composer une *Apologie* d'Aristote (Ἀπολογία ἀσεβείας πρὸς Εὐρυμέδοντα) et de la mettre sous le nom du philosophe. Ce morceau fut, dès l'antiquité, reconnu pour apocryphe. Voir Athénée, XV, p. 697 a. Cf. Val. Rose, *Aristoteles pseudepigraphus*, p. 580.

2. Diog. L. V, 1, 5.

3. Orig., *C. Cels*, I, p. 51, Haeschel.

4. Athen. XV. p. 696 a-b.

5. Diog. L. V, 1, 4.

dérober à une condamnation prévue, Aristote dut se retirer à Chalcis, où bientôt il mourut.

Son disciple Théophraste fut plus heureux. Accusé d'impiété par un certain Hagnonidès, il était si aimé des Athéniens que ce fut l'accusateur qui faillit être frappé [1]. Mais un autre philosophe, Stilpon, eut grand'peine à échapper à la colère des Aréopagites, pour la plaisanterie qu'il s'était permise sur le compte de la statue de la déesse protectrice de la cité. « Athèna, fille de Zeus, demande-t-il un jour à quelqu'un, est-elle une divinité ? — Oui. — Mais celle-ci, ajoute-t-il, en désignant l'image divine, n'est pas l'Athèna de Zeus, mais bien celle de Phidias. — Assurément. — Elle n'est donc pas une divinité [2]. » Cité devant l'Aréopage, Stilpon ne nia pas avoir tenu le propos, mais il se défendit en jouant sur les mots, prétendant que l'expression θεός dont il s'était servi s'applique aux dieux mâles, non aux déesses, qu'Athèna est une θεά, qu'en conséquence il n'avait pas nié sa divinité. Peu satisfaits de cette trop subtile explication, les Aréopagites enjoignirent à Stilpon d'avoir à quitter Athènes au plus vite.

La même nécessité s'imposa au philosophe Théodoros de Cyrène. Exilé de sa patrie [3], Théodoros vint à Athènes, où, par ses propos [4], par ses ouvrages peut-être [5], il entreprit bientôt de ruiner la croyance aux dieux [6]. En vain se plaignait-il que ses paroles étaient mal interprétées, que « les raisons qu'il présentait de la main droite à ses auditeurs étaient reçues par eux de la gauche » [7], son athéisme ne tarda pas à devenir si éclatant

1. Diog. L. V, 2, 37.
2. Diog. L. II, 11, 116.
3. Plut., *Mor.*, p. 606 b.
4. Plut., *Phocion*, 38, 2.
5. On citait quelquefois Théodoros parmi les philosophes qui n'avaient rien écrit (Diog. L. *Proœm.* 16). Mais cette assertion est contredite par d'autres témoignages précis : Diog. L. II, 8, 97 ; Sext. Emp., *Contre l'enseignement des sciences*, IX, 51, 55 (τοῦ περὶ θεῶν συντάγματος).
6. Plut., *Mor.*, p. 880 e, 1075 a. Cicér., *De Nat. D.* I, 1, 2 ; 23, 63 ; 42, 117, etc.
7. Plut., *Mor.*, p. 378 b, 467 b.

qu'il lui fut impossible de s'en défendre. Faut-il plaider en sa faveur les circonstances atténuantes, se rappeler que son traité « Sur les dieux » fut mis à profit par Épicure [1], lequel n'était pas un athée, et supposer, avec Clément d'Alexandrie [2], que Théodoros attaquait seulement les dieux du peuple, tandis qu'il reconnaissait une divinité ? Cette dernière distinction n'a de valeur qu'au point de vue de la polémique chrétienne, et pour nous, modernes : au siècle où vécut Théodoros, combattre les dieux, ceux de tout le monde, vouloir démontrer que ces dieux n'existent point, c'était bien, sans conteste, faire œuvre d'athéisme. Comment donc s'étonner des surnoms qui restèrent attachés au nom de Théodoros ? Durant toute l'antiquité, il fut « l'athée », ou, par antiphrase ironique, « le dieu [3] ». Et il méritait ces épithètes. A l'entendre développer ses négations et lancer ses blasphèmes, Athènes s'émut. Il fut, disent les uns, condamné à boire la ciguë [4]. D'autres, et c'est le plus vraisemblable, racontent qu'il allait être traduit devant l'Aréopage, quand Démétrios de Phalère le sauva [5], en l'aidant à quitter secrètement l'Attique. Frappé d'une sentence de bannissement par la justice athénienne [6], il se réfugia en Égypte, où Ptolémée, fils de Lagos, le reçut et lui donna ensuite une mission auprès de Lysimaque de Macédoine. Vers la fin de sa carrière, rentré dans sa patrie après un long exil, Théodoros trouva un magnifique accueil à la cour de Magas, souverain de Cyrène [7]. Le fils de l'Évergète, esprit très libre, ne crut pas s'exposer aux foudres célestes en donnant l'hospitalité au célèbre athée qui avait tant scandalisé les Athéniens [8].

1. Diog. L. II, 97.
2. *Pædag.* 15 a.
3. Diog. L. II, 86.
4. Diog. L. II, 101, d'après le livre d'Amphicratès « Sur les hommes illustres ».
5. Diog. L. II, *ibid.*
6. Diog. L. II, 102. Athén. XII, 611 b.
7. Diog. L. II, 102-103.
8. Faut-il ranger à la suite de Théodoros deux athées moins connus, qu'on ne sait à quelle époque placer, Diogène le Phrygien et Sosias ? Ils

Théodoros fit école. Le plus connu de ses disciples, de ces « Théodoriens », comme on les appelait [1], Bion le Borysthénite, à l'exemple du maître, nia formellement les dieux. Un jour où, sur la voie publique, on lui posait la question de savoir si les dieux existent : « N'écarteras-tu pas de moi la foule ? » répondit-il à son interlocuteur. De même, Stilpon, à qui l'on demandait si les divinités prennent plaisir aux adorations et aux prières, avait répondu : « Imprudent, ne m'interroge pas là-dessus dans la rue, mais quand je serai seul [2] ». — Pas plus que Stilpon, Bion ne voulait donc s'expliquer en public au sujet des dieux ; mais de cette réserve, qui trahissait d'ailleurs son sentiment, il se dédommageait ensuite devant ceux qui pouvaient le comprendre, en essayant de leur prouver, par raisons démonstratives, que la foi du vulgaire n'était qu'illusion et qu' « en réalité, les dieux ne sont rien » [3]. De ses arguments aucun d'ailleurs n'est resté. « Libre à lui, dit l'excellent Diogène Laërte dont la tolérance n'est pas sans étonner, libre à lui d'avoir eu cette opinion funeste ; mais il ne s'y est pas tenu » [4]. Et, en effet, on racontait, sur la mort du philosophe athée, pour l'édification des impies, l'histoire suivante. Tombé malade à Chalcis, Bion inspire une telle horreur que personne ne veut le soigner : Antigone, qui l'estimait et qui l'aimait (on vit le roi suivre sa litière), dut lui envoyer, pour l'assister, deux de ses serviteurs. Bientôt, le mal s'aggravant, la peur de la mort bouleverse à tel point Bion que, torturé de remords, il crie : « J'ai péché, pardonnez-moi le passé », et qu'il se laisse mettre au cou des amulettes, qui ne réussissent pas du reste à le sauver [5]. » Cette conversion « in extremis » était-elle un vain bruit, une insinuation maligne,

sont mentionnés par Élien, en compagnie de Diagoras, d'Hippon, d'Épicure et d'Évhémère, mais une fois seulement (*Hist. Var.* II, 31, Hercher), et sans aucun détail sur leur athéisme.

1. Diog. L. II, 98.
2. Diog. L. II, 117.
3. Diog. L. IV, 55 : Βίωνα... λέγειν ἀκούομεν θεοὺς ὡς οὐδέν εἰσιν ὄντως.
4. Diog. L. IV, *ibid.*
5. Diog. L. IV, 55-57.

répandue par un philosophe rival, et qui aurait trouvé une créance facile ? De tout temps, en effet, les croyants aiment à se persuader que les mécréants périssent misérablement, ou bien qu'à leur heure dernière ils font pénitence. Qui pourrait prouver cependant que les vers satiriques de Diogène mettent en œuvre une pure légende, que le Borysthénite n'a pas tremblé devant la mort, et qu'il n'a pas fait amende honorable aux dieux ?

Vivant, il n'avait jamais été mis en jugement. L'athéisme, plus répandu que jamais dans le cercle des esprits cultivés, était donc désormais toléré. Ne vit-on pas plus tard, au temps de la ligue étolienne, un personnage considérable, Dicéarque, amiral de la flotte de Philippe, étonner le monde grec par le cynisme de son irréligion ? « Là où il abordait, raconte Polybe [1], il faisait dresser deux autels, l'un en l'honneur d'*Asébéia* (l'Impiété), l'autre consacré à *Paranomia* (l'Iniquité), et il sacrifiait sur ces autels, et il adorait ces deux images, comme s'il s'agissait de divinités. » La torture où il périt ensuite fut généralement considérée comme un châtiment qui vengeait à la fois les dieux et les hommes : ce supplice lui fut cependant infligé pour de tout autres motifs que pour son athéisme.

On finit par tolérer, à plus forte raison, les recherches, jadis suspectes, de l'astronomie. A l'époque d'Aratus, Aristarque de Samos qui affirmait que la terre n'est point, comme les poètes le disaient d'Hestia, une déesse assise au centre du monde, mais une masse mobile qui tourne obliquement autour du soleil, put, malgré la dénonciation du stoïcien Cléanthe, enseigner sa doctrine impunément [2]. Le temps d'Anaxagore était bien passé ; la Grèce était devenue indulgente aux astronomes, qu'elle ne confondait plus avec les athées.

1. XVIII, 37, 7-10.

2. Plut., *Mor.*, p. 923 a : « Cléanthe pensait que les Grecs devaient accuser d'impiété Aristarque de Samos. » Il ne résulte pas de ce texte que l'astronome ait été poursuivi devant la justice. Diogène Laërte (VII, 174), qui, parmi les écrits de Cléanthe, cite un traité « Contre Aristarque », ne parle point d'accusations d'impiété.

Arrivons maintenant aux conclusions qui peuvent être tirées l'étude des faits. Il importe d'autant plus de les dégager que ; opinions de la critique moderne au sujet des procès d'impiété ez les Grecs sont contradictoires. Pour les uns, ces procès ont surtout des raisons politiques, et l'athéisme n'y a servi que : prétexte. Suivant d'autres, les Athéniens se montrèrent tou-urs intolérants à l'égard des penseurs et des savants. Renan écrit jadis [1] la phrase qui suit : « Athènes avait bel et bien nquisition. L'inquisiteur, c'était l'archonte-roi ; le Saint-Office, était le Portique Royal où ressortissaient les accusations d'im-été. » — Qui devons-nous croire?

Il est un point où tout le monde doit nécessairement s'accor-r : c'est que les lois athéniennes faisaient respecter la religion que des dispositions rigoureuses protégeaient contre toute teinte le culte des divinités nationales, en particulier celui des randes Déesses. Le moindre oubli des règlements du sanctuaire 'Éleusis était sévèrement puni ; la révélation et la parodie es Mystères entraînaient la peine de mort. Ainsi, nul n'était bre, à Athènes, de ne pas prendre au sérieux les rites de la ligion de Dèmèter et de Corè, ni, d'une façon générale, de urner en dérision les cérémonies saintes qui avaient pour effet 'appeler sur la cité et sur les individus les bienfaits des dieux. out acte de ce genre, s'il était dénoncé et prouvé, était impi-yablement châtié.

Quant aux délits d'impiété philosophique, on est plus embar-assé pour définir l'attitude des Athéniens à leur égard ; et cet mbarras vient de ce que, dans les procès de cette sorte, il n'y vait pas un chef unique d'accusation, mais plusieurs. Lequel tait le plus important, et lequel, dans tel ou tel cas particulier, entraîné la sentence ? On ne le voit pas toujours. De plus, ces procès ont eu des raisons apparentes et des raisons secrètes. Nous ne pouvons guère aujourd'hui juger que des premières ; les notifs secrets, quand ils ne sont pas indiqués par les contempo-

1. *Les Apôtres*, p. 314.

rains, restent pour nous matière à hypothèse. Ce qui n'est point hypothétique, c'est une loi comme celle de Diopeithès [1], manifestement dirigée contre les audaces spéculatives des philosophes contemporains ; loi qui persécutait vraiment la science, et que les Athéniens votèrent sous l'impression du scandale que leur causaient les découvertes des « météorologues ». Anaxagore, qui paraît en avoir été la première victime, était sans doute un ami de Périclès ; mais on ne voit pas qu'après Anaxagore la loi de Diopeithès ait été abrogée , et elle demeura comme une arme toute prête, pour qui aurait voulu s'en servir contre l'impiété qui scrutait le ciel. En fait, on en usa rarement, et les accusations relatives à l'enseignement de la science des météores ne reparurent qu'une fois ensuite, dans le procès de Socrate.

Mais ce que les Athéniens ne tolérèrent jamais, ce furent les manifestations de l'athéisme. Protagoras banni et ses livres brûlés, la tête de Diagoras mise à prix, Théodoros expulsé montrent qu'il n'était pas permis à Athènes de dire ou de faire voir qu'on ne croyait pas à l'existence des dieux. La présence d'un athée était, semble-t-il, une souillure qu'il fallait laver ; elle constituait pour l'État, outre une menace de contagion qui était à conjurer, un péril de colère céleste dont elle avait le devoir de préserver ses enfants. Chassés du territoire de l'Attique, les athées d'ailleurs ne furent pas traqués partout, et il se trouva des cités grecques pour les laisser mourir en paix.

Est-il possible d'enfermer en une formule brève l'opinion qu'il convient de se faire sur la question que nous avons essayé de traiter ? Il serait fâcheux, croyons-nous, de se contenter de propositions comme celles-ci : « Athènes fut tolérante » — « Athènes fut intolérante » ; car l'une ou l'autre de ces propositions est trop absolue pour être exacte. Quand on embrasse plusieurs siècles de la vie morale d'un peuple, vie nécessairement mobile et changeante, la vérité historique n'apparaît pas aussi

1. Voir plus haut, p. 154 et suiv.

nette et aussi tranchée. Ce qui est hors de contestation, c'est qu'Athènes n'a jamais permis ni la négation ouverte des dieux, ni la profanation de leur culte. Mais, à considérer le nombre très restreint des procès d'impiété philosophique dont les écrivains grecs nous ont transmis le souvenir, peut-être pourra-t-on conclure qu'à une certaine époque de l'histoire d'Athènes, qui est la fin du ve siècle, la loi sans doute a été sévère pour les libertés de la pensée, mais que, dans la pratique, l'esprit public le fut rarement.

LIVRE SECOND

LA RELIGION ET LES PHILOSOPHES A PARTIR DE SOCRATE

CHAPITRE VII

SOCRATE ET PLATON. — LES ACADÉMICIENS

I

Le genre de piété de Socrate. — L'idée de la perfection divine et le souci de la moralité humaine lui font rejeter, ainsi qu'à Platon, beaucoup de fables touchant les dieux. — Platon critique les traditions relatives au monde infernal. Ses opinions sur la vie future. Leurs rapports avec les idées orphiques. — Conception platonicienne d'un dieu suprême et de plusieurs dieux secondaires dérivés de lui. Importance des divinités sidérales. — Antisthène et l'unité divine. — La raillerie des Cyniques.

Vers la fin du ve siècle, nous venons de le voir, les Athéniens de vieille roche commençaient à trembler pour la religion, sourdement minée ou ébranlée ouvertement. Des esprits audacieux ne s'en tenaient plus à aiguiser les armes dont Xénophane avait jadis blessé l'authropomorphisme ; ils faisaient aux antiques croyances une véritable guerre. Affirmer, comme Protagoras, qu'il est impossible de savoir si les dieux existent ou s'ils n'existent pas, expliquer avec Démocrite, avec Prodicos, avec Critias, comment les dieux ont pris naissance dans l'imagination des hommes, n'était-ce pas déclarer que ces êtres merveilleux devant qui le vulgaire se prosterne, et dont il attend tous les biens comme tous les maux de la vie, n'ont en vérité nulle sub-

stance, nulle réalité ; qu'ils ne possèdent qu'une existence de convention, une vie de fantôme, celle que l'humanité d'autrefois leur a prêtée, au fond de son cerveau débile, dans l'illusion de ses rêves d'enfant. Ces hardiesses de l'esprit sceptique avaient même franchi le cercle des sophistes. Un poète de théâtre, comme Euripide, que son métier condamne à la réserve, laisse cependant quelquefois échapper ce qu'il pense par la bouche des masques de ses personnages, et les doutes qui se murmurent à l'ombre des écoles, il les fait retentir, en pleine lumière, aux oreilles du public. D'autres hommes, qui sont tenus à moins de ménagements, étalent sans scrupule, la tête haute, leur incroyance, dont ils se font gloire : Cinésias et Diagoras de Milo sont des athées, qui professent l'athéisme. En même temps éclatent d'autres signes inquiétants d'un esprit nouveau. La mutilation des Hermès, la révélation et la parodie, dans plusieurs maisons d'Athènes, des Mystères éleusiniens, les procès d'impiété qui se succèdent, sont les symptômes d'un mal qui semble mettre en danger la religion nationale.

Ni Socrate, ni Platon ne furent gagnés par cette contagion. Que Socrate fût vraiment un croyant, qu'il reconnût l'existence, non seulement de la divinité en général, de ce θεός dont il parlait souvent, mais encore celle *des dieux*, et que ces dieux, quoi qu'aient prétendu ses ennemis, fussent bien les dieux de tout le monde, ceux que la foule adorait à côté de lui, c'est ce qui paraît hors de doute. Sa piété était même si entière et si pleine qu'elle débordait sur des divinités étrangères que l'État reconnaissait à peine ou qu'il se bornait à tolérer, qu'un Athénien, en conséquence, aurait eu le droit de mépriser. Socrate ne méprise aucun dieu. Il entend parler un jour d'une déesse thrace nommée Bendis, apportée jadis par des matelots au Pirée, où elle s'était installée et avait obtenu avec le temps un sanctuaire : on célébrait alors sa fête pour la première fois. Aussitôt Socrate sort d'Athènes et descend au port, un peu par curiosité sans doute, mais surtout par piété. Il va, dit-il, faire sa prière à la déesse ; et ce n'est qu'après s'être acquitté de ce devoir qu'il reprend le

chemin de la ville [1]. Quant aux divinités indigènes, Xénophon et Platon l'attestent, pendant le cours de sa vie, il les prie et leur sacrifie très dévotement; et, au moment de sa mort, s'il charge Criton d'immoler en son nom un coq à Asclèpios, c'est, semble-t-il, sans ironie et sans préoccupation aucune d'idées symboliques, mais simplement parce que, sur le point de s'en aller, il veut mettre en règle toutes ses affaires, et tenir la promesse qu'il a faite au dieu guérisseur et libérateur [2].

S'il prie comme tout le monde et dans les mêmes formes que tout le monde, il a cependant sa façon de prier. Sa piété n'a rien de commun avec celle qui assiège les autels de requêtes égoïstes, et qui ne donne que pour se faire donner. Cette espèce de trafic entre hommes et dieux [3] répugne à Socrate, pour qui c'est une vraie impiété de croire que l'inflexible équité divine puisse se laisser séduire par des offrandes. A immoler des victimes les méchants perdent leur peine; car, pour que les dieux vous écoutent, il faut les aborder d'un cœur pur et d'une âme désintéressée [4]; et Socrate en était persuadé, lui qui, quand il s'approchait d'eux, leur adressait une prière bien vague, en apparence, ne leur demandant autre chose que de lui accorder « les biens », τἀγαθά [5], ces biens que les dieux connaissent, et qui ne sont pas ceux auxquels le vulgaire aspire. La prière de Socrate qui, à la fin du *Phèdre*, implore encore des divinités du lieu « la beauté intérieure », ne ressemblait donc pas à la prière du forgeron ou à

1. *République*, I, 1.

2. Cf. Campbell, *Religion in greek Literature*, p. 234. M. Boutroux, *Études d'hist. de la Philos.*, p. 88 (*Socrate*), remarque que « la croyance à une mission apollinienne et aux avertissements surnaturels d'une divinité protectrice se concilie très bien, chez Socrate, avec sa doctrine, attentive à respecter le domaine des dieux ».

3. Platon, *Euthyphron*, p. 14 c-e : ἐμπορική ἄρα τις ἂν εἴη τέχνη ἡ ὁσιότης...

4. IIe *Alcibiade* (dialogue apocryphe, mais d'esprit socratique), p. 149 d. Cf. *Lois*, IV, 716 e ; X, 885 b, 906 d. Sur le désintéressement de la prière, comparer J.-J. Rousseau, *Lettres de la montagne*, I, 3.

5. Xénoph., *Mémorables*, I, 3.

celle du corroyeur qui causaient avec lui sur l'agora ; elle était inspirée par de plus nobles motifs. Cette prière était vraiment l'élan d'une âme sainte vers la source de la perfection morale, qui est chez les dieux. Mais quoi ! Quand les dieux qu'adorait le peuple, ceux que chantaient les poètes, étaient chargés de mille imperfections, concevoir des dieux parfaits n'était-ce pas une bien extraordinaire nouveauté ? Qui donc, de Socrate ou des poètes, avait raison ? Le philosophe se trouvait ainsi conduit à discuter les traditions divines. Sa piété même le menait à la critique.

Cette critique, qu'anime un sentiment si profondément religieux, se développe en maint endroit des dialogues de Platon, où il est difficile de distinguer la pensée du maître de celle du disciple que, sur cette question du moins, nous ne séparerons pas. Tous deux, en effet, s'accordent à affirmer que les portraits traditionnels des dieux ne sont pas ressemblants, qu'ils n'offrent que des images de fantaisie, où le modèle a été défiguré par la main d'artistes maladroits [1].

Parmi les fables de la mythologie, plusieurs, simplement invraisemblables, étaient si innocentes, d'ailleurs, qu'il n'y avait nul besoin de partir en guerre contre elles solidement armé, et qu'un peu d'ironie légère devait suffire à en avoir raison : c'étaient les traditions théogoniques. Jadis il s'était trouvé des hommes pour savoir très exactement comment les dieux étaient nés, quelles avaient été leurs unions, légitimes et illégitimes, quelles leurs générations successives, et pour croire tenir en mains toute la chaîne de leur descendance, depuis le premier couple des grands parents du monde, le Ciel et la Terre, jusqu'aux derniers bâtards d'Apollon et de Jupiter. Platon ne leur en veut point de cet excès de science ; il ne les malmène pas ; il se contente de se moquer d'eux fort doucement. Ces gens si bien informés, c'est, sans parler d'Hésiode, Orphée et Musée. Or, Musée et Orphée se disent issus des dieux ; ils doivent donc connaître leurs ancêtres, et puisque c'est l'histoire de leur propre famille qu'ils racontent,

1. *Républ.*, II, p. 377 e.

comment ne pas les en croire ? Acceptons donc de confiance ce qu'ils veulent bien nous apprendre des généalogies divines [1].

Platon n'est pas toujours aussi accommodant, et les traditions fabuleuses dont son bon sens est le plus choqué sont quelquefois rejetées par lui avec mépris. Aphrodite en personne poussant Hélène dans les bras de Pâris, Jupiter volant vers Léda sous la forme d'un cygne, devaient lui paraître, comme à Euripide, autant d'histoires ridicules, et il qualifie franchement d'absurde la fable de Cadmos et des dents du dragon [2]. Mais une épithète ou une réflexion émises en passant ne lui suffisent pas. Pour défendre les dieux, qu'il conçoit si grands et si nobles, contre les imaginations singulières qui les rabaissent et qui les déshonorent, il faut combattre; il faut, par des raisonnements, par des exemples, par des affirmations répétées, ruiner les récits des poètes, faire entrer dans les esprits cette conviction que les poètes ont menti. Au temps d'Isocrate, des esprits éclairés, mais volontiers indulgents aux fautes humaines, admettaient que les dieux, si loin qu'ils soient de l'humanité, partagent cependant quelques-unes de ses passions, et qu'en conséquence ils ne sont pas eux-mêmes exempts de tout péché [3]. Platon n'accepte pas cette concession aux idées régnantes ; il prendrait plutôt à son compte la réflexion d'un personnage du *Bellérophon* : « Si les dieux font quelque chose de honteux, ils ne sont pas dieux [4]. » Et tel est, en effet, l'objet propre de sa démonstration.

A ses yeux, comme à ceux de Socrate, les dieux sont parfaits ; étant parfaits, ils sont justes et ils sont bons. Tout ce qu'on raconte de leurs vices, de leurs injustices, de leurs cruautés, n'est donc qu'un tissu de mensonges. Oui, les dieux sont parfaits. Platon qui condamne la scène de l'*Iliade* où les Olympiens, à la vue d'Arès et d'Aphrodite pris au piège tendu par

1. *Timée*, p. 40 d. Cf. p. 26 c.
2. *Lois*, II, p. 663 e.
3. *Panathénaïque*, 23, τῶν ἄλλων μηδὲ τοὺς θεοὺς ἀναμάρτητους εἶναι νομιζόντων.
4. Eurip., Fragm. 292, v. 7, Nauck².

Héphaestos, sont secoués d'un rire inextinguible [1], Platon qui ne veut pas que les dieux rient, parce que le rire agite et trouble l'âme ; qui, pour le même motif, ne veut pas non plus que les dieux pleurent [2], ne consentira point, à plus forte raison, à leur laisser attribuer des faiblesses encore bien plus indignes de leur haute majesté. Il n'est pas le seul sans doute à penser que ce sont les Crétois qui, pour justifier le désordre particulier de leurs mœurs, ont pris Jupiter même comme complice, en inventant la fable de Ganymède [3]. Mais il est le seul à réprouver, chez les dieux d'Homère, l'expansion de l'amour le plus régulier et le plus légitime, à s'indigner de l'attrait voluptueux qui, sur les sommets de l'Ida, rapproche Jupiter de son épouse céleste [4]. Faut-il s'étonner ensuite qu'il ne laisse entrer dans l'âme des divinités telles qu'ils les rêve aucun sentiment bas ou mesquin, comme l'envie, comme l'intérêt [5], comme l'esprit de rapine, aucune passion mauvaise ou violente, comme celle de la vengeance ? « C'est une tradition, dit-il, et un bruit persistant que Bacchus a perdu la raison par la volonté d'Hèra sa marâtre ; que, pour se venger d'elle, il a inspiré les transports bachiques et toutes ces danses folles ; que, dans cette intention aussi, il nous a fait présent du vin. Pour moi, je laisse parler ainsi ceux qui croient pouvoir tenir en sûreté un pareil langage au sujet des dieux [6]. » Des propos de ce genre, compromettants pour la divinité, sont donc, aux yeux de Platon, de dangereux blasphèmes.

L'idée de la perfection divine, si souvent affirmée par lui [7], le conduit à une autre conséquence. D'après une croyance très répandue dans la haute antiquité grecque, les dieux, quand ils

1. *Républ.*, III, 390 b.
2. *Ibid.*, 388 b-c. Cf. Plutarque, *Sur la lecture des poètes*, 14, p. 36 c.
3. *Lois*, I, p. 636 c.
4. *Républ.*, III, 390 b.
5. Il ne peut admettre la fable d'après laquelle Asclèpios aurait accepté de l'or, pour guérir un homme riche qui allait mourir (*Républ.*, III, p. 408 b).
6. *Lois*, II, p. 672 b.
7. *Lois*, X, 901 e : καὶ μὴν ἀγαθούς γε καὶ ἀρίστους ὡμολογήκαμεν αὐτοὺς εἶναι.

ont affaire aux mortels, peuvent changer de formes, et se montrer sous l'apparence qui leur convient. Les poètes avaient raconté, sans trouver d'incrédules, les métamorphoses des divinités marines, celles de Protée, celles de Thétis ; l'auteur de l'*Odyssée* avait charmé ses auditeurs en disant comment la déesse Athèna prit la figure du sage Mentor, et comment, pour assister au combat que livre Ulysse aux prétendants, elle s'était changée en hirondelle. Ces fictions avaient d'ailleurs leur source dans une idée religieuse, celle de la toute-puissance divine. Si cette puissance est vraiment sans limites, comment les dieux, maîtres de l'homme, ne seraient-ils pas maîtres de la nature, dont ils pourraient, selon leur volonté ou dans un intérêt déterminé, modifier, à certains moments, les lois ? Ces lois du reste, qui enchaînent le monde et tous les êtres vivants, pourraient-elles entraver la nature divine qui, parce qu'elle est divine, est indépendante ? Sans entrer bien avant dans ces réflexions, on était resté longtemps convaincu que les dieux viennent sur la terre plus souvent qu'on ne saurait croire, et que, sur les grands chemins, on est exposé à les rencontrer, sous les traits et sous le costume d'un étranger. Au temps de Platon, ce n'étaient pas seulement les mères qui faisaient peur à leurs enfants en leur disant que les dieux se promènent dans les ténèbres de la nuit [1] ; beaucoup d'âmes simples ou superstitieuses devaient en être persuadées. A ces naïves croyances Platon oppose un raisonnement. La divinité, a-t-il affirmé, est parfaite ; or, un être parfait, s'il changeait, ne pourrait changer qu'en mal ; il ne serait donc plus parfait [2]. Ainsi s'évanouissent ces fantaisies malsaines des poètes dépeignant les dieux comme des imposteurs qui trompent les hommes en offrant à leurs regards, au lieu de leur personne céleste, des fantômes décevants et des images mensongères ; comme si le mensonge, absolument contraire à leur essence, n'était point plus détesté d'eux encore qu'il ne l'est des hommes [3] !

1. *Républ.*, II, 381 e.
2. *Ibid.*, 380 b.
3. *Ibid.*, 382.

Il y a une chose que les dieux n'ont pas moins en horreur : c'est l'injustice. Ils connaissent en effet, de science certaine, le juste et l'injuste, le bien et le mal : sur ce point, comment seraient-ils divisés ? Que faut-il donc penser de leurs haines, de leurs querelles, des batailles qu'ils se seraient jadis livrées, de ces guerres divines, d'autant plus affreuses qu'elles étaient des guerres de famille ? Que dire des Titanomachies, des Gigantomachies, que les poètes n'étaient pas seuls à rappeler, et dont l'image, si familière à tous en Attique, s'étalait chaque année, avec magnificence, sur le péplos consacré à la déesse protectrice d'Athènes ? N'étaient-ce pas d'absurdes fictions, d'autant plus funestes qu'elles calomniaient les dieux [1]. De même, puisque la divinité, qui est une divinité juste, est en même temps une divinité bonne, comment tenir pour vrai ce qu'Homère avait jadis exprimé par la fable naïve des deux tonneaux posés sur le seuil de Zeus ; à savoir que tout ce qui arrive aux hommes, les maux comme les biens, leur vient des dieux [2] ? C'est pécher envers les êtres célestes que de tenir de tels propos. Non, il ne faut pas en croire Eschyle quand il prétend que « le dieu, lorsqu'il veut détruire une famille de fond en comble, fait naître l'occasion de la punir ». Non, il ne faut pas dire que les malheurs de Niobé, ceux des Pélopides, ceux de Troie, sont l'œuvre d'une divinité ; ou, si on le dit, il faut s'expliquer et bien montrer que le châtiment a été utile à ceux qui en furent les victimes. La divinité, en effet, n'est pas l'auteur de toutes les choses humaines ; elle est seulement l'auteur des bonnes : quant aux mauvaises, on doit en chercher la cause en dehors d'elle [3]. Ainsi s'affirmait l'optimisme confiant qu'avait communiqué à Platon la souriante sérénité de Socrate.

Les deux philosophes ont un autre souci que celui de la perfection divine ; ils se préoccupent également de la moralité humaine. La vie des dieux, telle que les poètes l'avaient repré-

1. *Euthyphron*, 6 b, 8 a-b. *Républ.*, II, 378 c.
2. *Républ.*, II, 379 d-e.
3. *Républ.*, II, 379 c-380 b.

sentée, n'était pas seulement pleine de scandales : en Grèce, ces scandales étaient mis sous les yeux de la jeunesse. Il est permis de supposer sans doute que les nourrices, que les vieilles femmes, que les mères, quand elles contaient aux enfants des fables mythologiques, savaient choisir, parmi ces fables, celles qui pouvaient le mieux intéresser leurs jeunes auditeurs sans les inquiéter, celles qui amusaient leur curiosité sans éveiller prématurément en eux l'idée du mal. Mais, devenu plus grand, l'enfant grec allait à l'école, où le « grammatiste », en lui faisant lire et apprendre par cœur ceux des poètes qui, les premiers, avaient prêté aux dieux tous les vices de l'espèce humaine, Homère et Hésiode, semblait mêler à l'instruction même le venin de la corruption morale. Le jeune homme, il est vrai, par ce qu'il entendait autour de lui, par les enseignements indirects de la famille et les leçons de la société, apprenait bien vite que la conduite des dieux était contraire aux lois de la cité, et que plusieurs habitants de l'Olympe, s'ils avaient vécu en Grèce, eussent infailliblement été frappés des peines qui ici-bas frappent les mauvais fils, les incestueux, les adultères. Mais quel trouble pouvait jeter dans des âmes encore tendres cette contradiction entre la moralité humaine et l'immoralité divine ! Et n'était-il pas à craindre de voir les jeunes gens, peut-être les hommes eux-mêmes, justifier par les désordres des dieux le débordement de leurs passions ? « Si nous ne faisons autre chose qu'imiter les vices divins, disait un personnage d'Euripide, ce ne sont plus les hommes qu'il est juste d'accuser de perversité, mais bien ceux qui nous donnent de pareils exemples [1]. »

Platon voit le danger ; il s'en effraie et il le signale. Comment le conjurer, sinon en taxant de mensonges les récits qui montrent les divinités violant les lois sur lesquelles reposent la famille et la société ? A Athènes, ni le père n'a le droit de tuer ou de maltraiter son fils, ni le fils n'a le droit de violenter ses

1. *Ion*, 449.

parents. Dès lors, comment admettre qu'il soit vrai qu'Ouranos ait été mutilé par Cronos, que Cronos ait avalé ses propres enfants, que Jupiter ensuite ait chargé de chaînes son père Cronos ? Jupiter, le plus grand, le meilleur, le plus juste des dieux, aurait-il donc commis un pareil forfait ? Est-il possible encore qu'Héphaestos ait enchaîné Hèra sa mère, et qu'en punition de cette audace, il ait été précipité par son père du seuil de l'Olympe sur la terre [1] ? Ce sont là des actions mauvaises dont les dieux sont incapables [2], qu'il faut conséquemment retrancher des légendes divines, de même qu'il les faut retrancher des légendes héroïques. Des héros tels que Thésée, tels que Peirithoos, n'ont point commis les violences qu'on leur attribue : ces héros n'ont-ils pas dans leurs veines un sang divin, et les dieux auraient-ils pu engendrer des criminels [3] ? — Quels sont donc les auteurs de tous ces mensonges, sinon ces hommes à la tête légère, à l'imagination folle, qui s'appellent les poètes, et qui, sans autre souci que de plaire, étrangers à toute moralité, semblent hors d'état de distinguer le bien du mal [4] ? Ce sont les poètes qui, par leurs extravagances, ont déshonoré les dieux, les ont salis. Les dieux d'ailleurs n'ont pas supporté tranquillement de pareils outrages. Isocrate remarquait [5] que les poètes d'autrefois avaient été punis de leur insolence : les uns, comme Homère, par la cécité ; les autres par l'exil, comme Hésiode ; le plus coupable d'entre eux, Orphée, déchiré et mis en pièces par des femmes : ainsi s'était exercée sur ces impies la vengeance céleste. Platon ne fait pas ces réflexions ; il n'éprouve pas la même satisfaction qu'Isocrate du châtiment qui a frappé les vieux poètes : il se borne à mettre ces calomniateurs des dieux et ces

1. *Républ.*, II, 377 d-378 c.
2. Dans l'*Euthyphron*, 5 e-6 a, Platon fait ressortir la contradiction qui existe entre les mauvais exemples donnés par les dieux et l'idée humaine de la justice.
3. *Républ.*, III, 391 c. Nous avons relevé le même sentiment chez Pindare.
4. *Lois*, VII, 801 b.
5. *Busiris*, 16.

corrupteurs des mœurs, très poliment, à la porte de sa République.

Pouvait-il cependant se faire cette illusion que les poètes ne seraient plus écoutés, et que l'image idéale que lui-même s'était faite de dieux vraiment saints, chastes et purs, justes et bons, doués de la perfection morale en même temps que de la toute-puissance, serait celle que le peuple viendrait désormais adorer ? Les dieux d'Homère et d'Hésiode, vicieux et scandaleux, étaient bien forts par leurs vices et leurs scandales même. Il fallait au vulgaire des êtres célestes lui ressemblant à quelques égards, ne s'offensant pas trop de la bassesse et de la perversité humaines, qui ne fussent placés ni trop haut ni trop loin de lui, et qu'il pût aborder familièrement ; des maîtres paternels et débonnaires, faciles à apaiser ou à gagner par des présents, capables de prendre plaisir aux belles offrandes et aux grasses victimes. Nous verrons par la suite de cette histoire que ni Platon, ni aucun de ses successeurs ne réussira à effacer de l'âme populaire le souvenir de ces vieux dieux, que leurs passions vigoureuses et leurs faiblesses aimables rendaient plus séduisants, et par suite plus vivants, que cette froide image de perfection laborieusement façonnée par l'austère réflexion d'un philosophe.

Les poètes, que Platon convainct d'avoir menti en parlant des dieux célestes, ont-ils dit la vérité sur le compte des dieux infernaux ? Les Grecs étaient d'autant plus intéressés à le savoir que, si la vie qu'ils passaient sur la terre était dans la dépendance des puissances d'en haut, celle qu'ils mèneraient ensuite sous la terre serait soumise aux lois des divinités redoutables qui en habitent les profondeurs. Fallait-il donc croire tout ce que l'on racontait de cette demeure souterraine, où chacun, à son tour, était sûr d'être forcé de descendre ?

Le monde d'en bas, aux temps homériques, est un lieu encore vague et mal défini, mais plein de mélancolie. L'âme qui vient d'être séparée du corps qu'elle animait, qui s'en va dans les airs

« comme un flocon de fumée » [1], voltige vers l'Hadès, en poussant un petit cri aigu pareil à celui d'une chauve-souris [2]. Et ce cri est douloureux; car cette âme aimait la vie. Celle de Patrocle pleure sa jeunesse, sa vigueur, la cruauté du destin. Achille préférerait à la royauté des morts la plus humble des conditions sociales, celle d'un domestique chez un laboureur pauvre [3]. Si, en effet, l'existence terrestre est troublée de soucis et déchirée souvent de chagrins, quelques biens cependant s'y mêlent aux maux inévitables : elle est active, elle est passionnée, et les rayons étincelants d'un splendide soleil l'illuminent. L'habitation des morts, au contraire, où le sentiment et la conscience s'affaiblissent jusqu'à s'éteindre presque, est ténébreuse, humide, « moisie » [4]. Son aspect est si affreux que, si elle venait à s'ouvrir à la lumière, les dieux eux-mêmes reculeraient d'horreur.

Cette conception fort élémentaire de l'Enfer se développe après Homère; mais elle ne s'enrichit de nouveaux éléments que pour épouvanter davantage l'imagination humaine. Depuis que la flamme du bûcher ne consume plus le cadavre, qui descend tout entier dans le sol, l'Enfer est devenu effrayant. L'idée, en effet, de la décomposition et de la destruction du corps sous l'action dissolvante de la terre, s'exprime par d'horribles images : celles de monstres dévorants [5]. C'est Cerbère, le chien aux cinquante têtes, qui non seulement mord et déchire, mais qui se repaît de chair crue, et qui dévore [6] ceux des trépassés qui, entrés dans l'Hadès, font mine d'en vouloir sortir. C'est encore le démon Eurynomos, que Polygnote avait peint sur les murs de la Lesché de Delphes; assis sur une peau de vautour, sa couleur, d'un bleu

1. *Iliade*, XXIII, 100.
2. *Odyssée*, XXIV, 5, 6.
3. *Iliade*, XVI, 856. *Odyss.*, XI, 488. Ce dernier passage est un de ceux que Platon (*Républ.*, III, 386 c) voudrait retrancher d'Homère.
4. *Iliade*, XX, 55.
5. Voir sur ce sujet Dieterich, *Nekuia*, p. 46 et suiv. (*Die furchtbaren Wesen der Tiefe*).
6. *Théogonie*, 311, 773.

foncé tirant sur le noir, était celle des mouches qui se posent sur les viandes ; et il montrait les dents, ces dents qui rongent les chairs des morts, en ne leur laissant que les os [1].

Des images un peu moins répugnantes sont celles que nous offre, dans les *Grenouilles* d'Aristophane, la descente de Bacchus aux enfers. Hercule, qui est allé sous la terre et qui est revenu de son voyage, donne au dieu qui veut tenter la même entreprise des instructions et des renseignements. Après une longue route, Bacchus arrivera sur les bords d'un vaste marais, qui est un abîme sans fond. Là, un vieux nocher le passera, moyennant deux oboles, dans une petite barque. Mais, sur l'autre rive, est un endroit où fourmillent les serpents et où mille monstres l'attendent. L'un d'eux est une sorte de vampire, une Empousa, qui prend toutes les formes, tour à tour bœuf, mulet, ou femme, et dont le visage est rouge de feu. Plus loin, il verra l'eau noire du Styx, la roche de l'Achéron, toute dégouttante de sang, les chiennes du Cocyte (les Érinyes), Échidna, la vipère aux cent têtes, qui déchire les flancs des malheureux habitants de l'Hadès, la murène de Tartésia qui s'attache à leurs poumons, les Gorgones qui mettent en lambeaux leurs reins et leurs entrailles [2].

Quelle créance de pareilles fables trouvaient-elles chez les contemporains d'Aristophane? Il est permis de penser qu'elles n'étaient pas sans produire une certaine impression, puisque Platon veut chasser des esprits l'épouvantail des monstres infernaux. Mais, quand il fait cet effort, ce n'est pas seulement pour délivrer l'homme d'un affreux cauchemar, c'est encore pour moraliser son existence. Si, en effet, ce qu'on raconte des enfers était vrai, si l'autre monde ne réservait à ceux qui y descendent que d'horribles tortures, comment la vie ne deviendrait-elle pas le plus grand des biens, et comment l'homme, en s'attachant à elle d'une façon désespérée, ne serait-il pas souvent entraîné à la lâcheté et au déshonneur? Pour que la vie terrestre n'ait pas

1. Pausanias, X, 28, 7.
2. *Grenouilles*, v. 137, 143, 293, 470-478.

une valeur excessive, il faut que la vie souterraine ait aussi son prix. N'écoutons donc pas les fables qu'on en raconte et qui donnent le frisson : Cerbère, le Cocyte, le Styx, ce sont des mots effrayants, mais rien que des mots [1]. Qui sait si, au lieu de ces supplices que décrivent les poètes, les dieux qui sont aux enfers ne nous réservent pas, au contraire, les plus précieux de tous les biens [2] ?

Il y avait, à cette époque, des divinités qui semblaient promettre à leurs fidèles, à ceux qui avaient été initiés à leurs saints Mystères, ces délices d'une vie heureuse après la mort : c'étaient celles d'Éleusis. Mais Platon ne paraît point songer à elles. C'est seulement dans l'*Axiochos*, c'est-à-dire dans un dialogue apocryphe, que la Dèmèter éleusinienne se trouve citée [3], et de Perséphone il n'est question que pour l'étymologie de son nom, dans le *Cratyle*. On dirait que Platon ignore l'existence des Grandes Déesses, et qu'il ne se soucie point de ce qui attire à Éleusis la foule des initiés. Le fait est d'autant plus digne de remarque que Platon a sur la condition des âmes après la mort des idées qui, pour être exprimées quelquefois sous une forme mythique, n'en sont pas moins assez arrêtées. Il nous faut exposer ces idées rapidement, pour que l'on comprenne par quoi le philosophe voulait remplacer les croyances vulgaires relatives au séjour infernal.

Les opinions de Platon sur la vie future — on n'ose dire sa doctrine eschatologique — sont indiquées dans trois de ses dialogues, le *Phèdre*, le *Phédon*, le *Gorgias*, et elles se développent avec ampleur au dixième livre de la *République*, dans la vision de Er le Pamphylien. Comme ces quatre textes ne se contredisent en aucune façon, mais qu'au contraire, tout en différant dans plusieurs détails, ils s'accordent sur les points essentiels, il est permis de les rapprocher et de les grouper, afin de les com-

1. *Républ.*, III, 387 b. Cf. IX, 588 c.
2. *Lois*, V, p. 727 d.
3. P. 371 e. Eumolpos est cité une fois, dans le *Ménexène*, 239 b, non comme l'un des instituteurs des Mystères, mais à propos de l'invasion légendaire de l'Attique par les Amazones.

pléter les uns par les autres et d'obtenir, pour ainsi parler, la synthèse de la pensée platonicienne sur ce grave sujet.

L'âme humaine qui vient de quitter le corps où elle était enfermée, est aussitôt conduite par le génie (δαίμων) attaché à son existence en un lieu souterrain où, comme toutes les autres, elle doit d'abord subir *un jugement* [1]. Jupiter, et non pas Pluton, a donné à ces âmes des juges, qui sont trois de ses fils : Éaque, pour l'Europe ; Rhadamanthe pour l'Asie ; Minos, chargé de réviser les sentences de ses deux assesseurs. Dépouillées de l'apparence souvent trompeuse dont elles s'étaient enveloppées pendant la vie, les âmes sont jugées « nues », en sorte qu'aucune de leurs imperfections n'échappe à l'œil des juges [2]. Celles donc qui portent la marque des cicatrices qu'ont imprimées sur elles leurs actions mauvaises sont infailliblement condamnées; et elles s'en vont à gauche du tribunal, par une ouverture pratiquée dans la terre, où un rude sentier les conduit au lieu du châtiment. Cet endroit, qui n'est pas nettement défini, n'est point l' « immense bourbier » et la « mer d'ordures » où, d'après les *Grenouilles* [3], sont plongés les coupables. La gravité du châtiment varie d'ailleurs avec leur degré de culpabilité. Les âmes qui n'ont commis que des péchés véniels, « des fautes guérissables », subissent seulement une expiation plus ou moins longue, qui les purifiera et les améliorera, jusqu'au jour où elles doivent venir habiter un nouveau corps. Les criminels « inguérissables » seront jetés dans la prison de l'Hadès, pour y être pendus, ou pour y souffrir sans trêve les supplices extraordinaires réservés aux impies, aux parricides, aux homicides, aux tyrans [4].

De quelle nature sont ces supplices? Platon nous le laisse entrevoir. Le tyran Ardiæos et d'autres scélérats voudraient

1. *Phédon*, p. 107 d. L'élément du *jugement* se retrouve dans le *Phèdre*, dans le *Gorgias*, dans la *République*.
2. *Gorgias*, 523 c-524 a.
3. V. 145, βόρβορος πολύς, σκῶρ ἀείνως.
4. *Gorgias*, p. 525 c.

s'échapper en forçant le passage; mais, de l'ouverture qui les repousse sort tout à coup un grand mugissement. A ce bruit accourent des êtres hideux, d'horribles démons, tout en feu, qui saisissent Ardiæos et les autres, leur lient les pieds, les mains, la tête, et, après les avoir jetés à terre et écorchés à force de coups, les traînent hors de la route, à travers les ronces ensanglantées, en expliquant aux ombres pourquoi ces criminels sont ainsi traités. Puis, ils les précipitent dans le Tartare, qui leur servira à jamais de prison [1]. Une des idées auxquelles l'homme résiste le plus, celle de l'éternité des peines, avant d'entrer dans la doctrine chrétienne, avait donc été exprimée par Platon, qui, probablement, n'en est pas le premier auteur. Mais les plus grands criminels sont seuls de vrais « damnés ». Les autres ne séjournent au Tartare qu'une année, au bout de laquelle, roulés et ballottés par les vagues des fleuves infernaux, ils sont enfin rejetés sur les bords du marais de l'Achéron où ils sollicitent le pardon de leurs victimes. S'ils l'obtiennent, ils sont délivrés [2]. Le Tartare, tout sombre qu'il était, s'éclairait donc, pour la plupart des âmes que leurs crimes y tenaient enfermées, d'une lueur d'espérance.

Au tableau des châtiments s'oppose l'image des récompenses. Les âmes des hommes qui ont vécu pieusement et saintement, celles des philosophes en particulier, sont reconnues par les juges infernaux, qui leur font prendre la route de droite; et celle-ci les conduit soit, d'après le *Gorgias* [3], aux Iles des Bienheureux, soit, d'après le *Phèdre* [4], par une ouverture qui donne accès aux régions supérieures, en un certain endroit du ciel, dans un séjour d'une merveilleuse beauté, où elles reçoivent le prix des vertus qu'elles ont pratiquées pendant leur existence terrestre. Ce bonheur des justes après la mort a été décrit par l'auteur de

1. *Républ.*, X, p. 615 d-616 a. *Gorgias*, *l. cit.*, τὰ μέγιστα... καὶ φοβερώτατα πάθη πάσχοντας τὸν ἀεὶ χρόνον.
2. *Phédon*, 114 a-b.
3. 523 b.
4. 249 a.

l'*Axiochos*. Sous un ciel pur et tempéré, qui ne connaît ni les rigueurs de l'hiver ni celles de l'été, et qu'éclairent les rayons adoucis d'un soleil voilé, dans des prairies émaillées de fleurs, aux arbres chargés de fruits, où jaillissent de fraîches fontaines et où courent des ruisseaux d'eau limpide, se promènent les bienheureux : ils se délectent à entendre la parole des philosophes, à assister à des représentations dramatiques et à des chœurs cycliques, à charmer leurs oreilles par des auditions musicales, à s'asseoir à des banquets embellis d'harmonie, qu'anime la plus franche et la plus heureuse gaieté [1]. Mais ces plaisirs, si nobles qu'ils soient, n'occupent pas l'imagination de Platon lui-même, qui veut sans doute que ses disciples en rêvent de plus grands et de plus purs encore, ceux dont jouissent les initiés « dans la compagnie des dieux » [2]; et ce saint commerce, cette sorte de communion des âmes pieuses avec les essences divines, semble bien être pour lui le dernier et le plus haut terme de la félicité.

Ce qui achève de distinguer des croyances vulgaires les idées de Platon sur la condition de l'homme après la mort, c'est l'élément pythagoricien qu'il y introduit, celui de la transmigration des âmes. Celles de ces âmes qui ne sont pas confinées à jamais dans le Tartare accomplissent sous la terre, avec des détours infinis, avec des allées et venues circulaires, un voyage d'une longueur extraordinaire, qui ne dure pas moins de mille années. Ce terme révolu, elles vont être appelées à une vie nouvelle [3]. Platon décrit alors ce qui se passe, non plus dans les termes vagues dont il se servait pour parler du bonheur des justes, mais avec la netteté et la précision d'un voyant. Ce n'est pas un rêve qu'il raconte ; il reproduit le récit d'un témoin oculaire, d'un homme qui est mort, qui est allé aux enfers et qui a ressuscité.

Les âmes donc qui ont achevé leur pérégrination souterraine, s'arrêtent toutes dans la « prairie » qui leur sert de lieu d'assem-

1. *Axiochos*, 371 c-d.
2. *Phédon*, 80 e.
3. *Phédon*, 107 d.

blée, et elles y restent jusqu'au septième jour. Le huitième, elles se mettent en route, et, après cinq journées de marche, elles arrivent à l'endroit où se dresse une colonne de lumière, plus éclatante et plus pure que celle d'Iris », colonne où aboutissent les extrémités du ciel, auxquelles est suspendu le fuseau d'Anagkè (la Nécessité), qui donne le branle à toutes les révolutions célestes [1]. Mais Anagkè n'est pas seulement le principe des lois qui régissent le monde physique ; c'est d'elle que dépendent aussi les lois qui règlent la destinée humaine. Autour de son fuseau siègent, en effet, les trois Parques ses filles, qui président au choix, que doivent faire les âmes, des lots bons, médiocres ou mauvais de l'existence. « Ames passagères, dit solennellement Lachésis par la voix d'un « prophète », vous allez commencer une période nouvelle et rentrer dans la vie mortelle de l'espèce humaine. Choisissez votre condition... Chacun est responsable de son choix : la divinité en est innocente [2]. » Le moment est critique et l'épreuve redoutable, car les conditions humaines sont infiniment variées, et rien n'est plus difficile que de discerner, sans se tromper, les meilleures d'entre elles. Mais, le choix une fois fait, Clotho et Atropos le rendent irrévocable. Lachésis se borne à donner à chacun un Génie qui lui servira de gardien et l'aidera à remplir la destinée de sa vie mortelle. Cette vie, de quelle façon les âmes y arrivent-elles? Platon le sait. Après avoir quitté les Parques, elles se rendent dans la plaine de Léthé (l'Oubli), et, le soir venu, elles s'arrêtent auprès du fleuve Amélès, dont l'eau, qu'elles doivent boire en certaine quantité, leur fera perdre la conscience du passé. Bientôt, fatiguées de leur course, elles s'endorment; mais, vers le milieu de la nuit, tout d'un coup le tonnerre éclate, accompagné d'un tremblement de terre, « et soudain, les âmes se dispersent çà et là, comme des étoiles filantes, vers la région d'en haut, où elles doivent renaître » [3].

1. *République*, X, 616 b-c.
2. *Ibid.*, 617 c.
3. *Ibid.*, X, 621 a-b.

Il y a dans ce récit tant de brillantes images et des détails si merveilleux qu'on est tenté de n'y voir autre chose qu'un caprice de l'imagination ailée de Platon. De plus, ce récit n'est-il pas un mythe? Or, en général, le mythe, quoi qu'on en ait dit [1], n'est pas, pour Platon, un procédé d'exposition et de démonstration, mais bien un moyen de proposer ou de laisser entendre des choses qui lui paraissent seulement vraisemblables ou simplement possibles, et dont il n'oserait affirmer, en toute confiance, la réalité. Platon est-il bien persuadé, par exemple, que l'homme a été créé de la façon qu'il indique, en modifiant, dans son *Protagoras* [2], la fable hésiodique de Prométhée et d'Épiméthée? Croit-il sérieusement que les hommes, enfants de la terre, ont des aptitudes variées, parce que des métaux divers ont été mêlés à leur composition [3], ou bien que les lettres et les sciences ont été inventées par le dieu Teuth [4], précisément comme il le dit? Il exige si peu que ses auditeurs ajoutent foi à ces deux dernières fables que, pour n'en point prendre la responsabilité, il les met au compte des Phéniciens et des Égyptiens. N'ébauche-t-il pas non plus un sourire, quand il nous conte comment les cigales, ces éternelles chanteuses de la saison d'été, furent autrefois des hommes qui, à la naissance des Muses, éprouvèrent de tels transports de plaisir, qu'à les écouter et à chanter à leur exemple, ils oublièrent le boire et le manger, et passèrent ainsi, sans s'en apercevoir, de vie à trépas [5]. Le philosophe ne prend évidemment pas au sérieux ces jeux charmants, et plus d'une fois il pourrait s'appliquer à lui-même ce qu'il fait dire à Socrate, dans le *Phédon* [6] : « Affirmer fortement que ces choses sont exactement telles que je viens de les exposer, ne convient pas à un homme de bon sens. »

1. Huit, *Platon à l'Académie* (*Annuaire des Études grecques*, 1881, p. 82).
2. 320 d-321.
3. *Républ.*, III, 415 a-c. Cf. VIII, 546 e.
4. *Phèdre*, 274 c.
5. *Phèdre*, 259 b.
6. 114 d.

A la fin de la *République*, il en est autrement : la forme mythique semble n'être là qu'une belle enveloppe, un vêtement magnifique dont les plis recouvrent de sérieuses et d'importantes vérités. « Ce n'est point le récit d'Alçinoos que je vais faire » (c'est-à-dire un récit mensonger comme celui d'Ulysse chez les Phéaciens), tel est l'avertissement par où commence Platon [1] ; et voyez comme il finit, et quelle est sa conclusion : « Cette fable *est très propre à nous sauver*, si nous y ajoutons foi. Ainsi nous passerons heureusement le fleuve Léthé, et notre âme ne se souillera pas. Si donc nous voulons m'en croire, persuadés que l'âme est immortelle et capable de tous les biens et de tous les maux, nous marcherons toujours dans *la route d'en haut*, en pratiquant de toute façon la justice et la sagesse. Par là, nous serons amis de nous-mêmes et amis des dieux, et, après être restés sur la terre et y avoir remporté, comme des athlètes victorieux, le prix de la vertu, nous serons heureux ici-bas et durant ce voyage de mille années que nous venons de raconter [2]. » Est-ce là le ton enjoué d'un poète qui s'amuse des fictions qu'il vient de créer? N'est-ce pas plutôt le ton grave, presque solennel, d'un philosophe moraliste, que préoccupe la destinée des âmes, et qui, comme le prédicateur chrétien, montre à ses auditeurs, d'une voix convaincue et d'un geste pressant, « le chemin du salut ». Précédemment déjà, dans le *Gorgias* [3], avant de parler du jugement infernal et du châtiment des coupables, Platon avait dit : « Ce n'est pas un μῦθος, mais un λόγος, que je vais développer [4] »; et, en terminant [5], il ajoutait : « Peut-être ces récits te paraîtront-ils des fables de vieille femme et les dédai-

1. *Républ.*, X, 614 b.
2. *Républ.*, X, 621 c-d.
3. 523 a.
4. Cette antithèse des mots μῦθος et λόγος est très significative. En vain M. Couturat (*De Platonicis mythis*, cap. II) soutient-il qu'il ne faut pas la prendre à la lettre, pas plus que les expressions ὡς ἀληθῆ ὄντα, πιστεύω ἀληθῆ εἶναι, qui seraient ironiques. L'ironie n'est ici nullement évidente.
5. 527 a.

gneras-tu. Il ne serait pas étonnant qu'on les méprisât, si nous trouvions quelque chose de meilleur et de plus vrai [1]. »

Quand Platon se préoccupe de ce qui attend l'homme après la mort, il lui arrive donc souvent d'en parler avec une certaine assurance, avec la belle confiance d'un croyant, et d'énoncer fermement des idées auxquelles il semble attacher un grand prix. L'ensemble de ces idées constitue-t-il cependant chez lui une doctrine solide et constante ? On ne saurait aller jusque-là. Il serait facile, en s'appuyant sur d'autres textes [2], de montrer Platon hésitant et sceptique. On observera du reste qu'il ne s'exprime avec tant d'autorité que dans la *République*, c'est-à-dire dans un ouvrage qui a en vue une fin pratique et une utilité sociale. Mais, s'il ne prétend pas savoir exactement ce que savent seuls les dieux d'en bas, s'il n'a point sur la vie future des lumières éclatantes et d'absolues certitudes, du moins apporte-t-il des vraisemblances ; et les belles images dont il s'enchante lui-même et dont il veut enchanter ses contemporains, lui apparaissent sans doute, non seulement plus séduisantes, mais plus voisines de la vérité, que les vieux récits des poètes.

Dans quelle mesure ces idées sur la vie future sont-elles originales ? Bien que Platon n'ait pas jugé à propos de nous en découvrir lui-même les sources, il nous fournit cependant, sans le vouloir, à ce sujet de précieux indices. Voici l'un des propos de Socrate dans le *Cratyle* [3] : « Quelques-uns disent que le corps (σῶμα) est le tombeau (σῆμα) de l'âme, qui y est, pour ainsi dire, ensevelie dans le temps présent. Les sectateurs d'Orphée (οἱ ἀμφὶ Ὀρφέα), ajoute-t-il, me paraissent avoir appliqué ce mot au corps, pour cette raison que l'âme y expie les fautes qu'elle a com-

1. Platon fait encore dire à Céphale s'adressant à Socrate (*Républ.* I, 330 d-e) : « Ces récits au sujet de l'Hadès... dont il s'était jusqu'alors moqué, bouleversent l'âme du mourant. Il tremble que ce ne soient des vérités ; soit que cette appréhension lui vienne de la faiblesse de l'âge, soit *qu'il voie alors ces objets plus clairement, parce qu'il en est plus rapproché.* »

2. Par exemple, *Apologie*, p. 41 a-c, δικαστὰς οἵπερ καὶ λέγονται ἐκεῖ δικάζειν... εἰ ταῦτ' ἐστὶν ἀληθῆ.... εἴπερ γε τὰ λεγόμενα ἀληθῆ ἐστιν.

3. 400 c.

mises. Le corps est donc une enceinte où elle est gardée comme dans une prison, jusqu'au jour où elle aura payé sa dette. » L'idée de l'existence antérieure de l'âme et de l'expiation qu'elle subit, non plus dans les Enfers, mais sur la terre, dans le nouveau corps qu'elle vient d'habiter, est donc ici formellement attribuée aux Orphiques; et le rapport de cette doctrine avec la pensée de Platon est évident. D'autre part, quand le philosophe qui, nous l'avons remarqué, ne dit pas un mot d'Éleusis ni des Grandes Déesses, parle, comme cela lui arrive quelquefois, d'*initiés*, n'est-ce pas aux initiés de l'Orphisme qu'il pense ? Et les initiations qu'il a en vue, celles qui paraissent avoir pour lui le plus de valeur et de prix, ne sont-elles pas précisément les initiations orphiques ? Mais il faut chercher d'autres preuves de ce que nous avançons.

Dans la description que fait Platon, à diverses reprises, du monde d'en bas, il est une partie qui est spécialement développée — elle n'occupe pas moins de deux longues pages du *Phédon* — ; c'est ce que l'on pourrait appeler l'hydrographie des Enfers. Les éléments de cette description sont-ils tous empruntés à la tradition poétique ? Dans l'*Iliade*, le Styx, dont l'idée a été suggérée aux Grecs par leurs *catavothres*, par ces eaux qui s'engouffrent et disparaissent subitement dans le sol, n'est encore autre chose qu' « un courant qui descend d'en haut dans la terre » [1]; et le poète de la *Théogonie* dit de lui seulement qu'il « parcourt un long chemin dans la sombre nuit de la terre aux vastes replis » [2]. Est-ce déjà un fleuve des Enfers ? On n'oserait l'affirmer. Dans l'*Odyssée* [3], il est vrai, Circé apprend à Ulysse que, près des rives de l'Océan, est le lac de l'Achéron « où se jettent le Pyriphlégéthon et le Cocyte, qui est un écoulement de l'eau du Styx ». Mais l'image d'un torrent de feu et d'un fleuve des gémissements, qui éveille inévitablement l'idée de tortures infernales, semble si étrangère à l'époque homérique qu'on a

1. XV, 37.
2. Vers 787.
3. X, 513.

suspecté à bon droit l'authenticité de ce passage. C'est plus tard seulement, chez Eschyle, que le Cocyte est cité sans conteste [1], et le nom même du Pyriphlégéthon ne se retrouve plus que chez Platon lui-même. La notion des fleuves infernaux est donc, avant Platon, aussi vague, aussi flottante qu'elle deviendra avec lui précise et déterminée.

Il y a, dit-il, quatre fleuves principaux [2]. Le premier et le plus grand est l'Océan, qui court extérieurement tout autour de la terre. A l'opposé de l'Océan est l'Achéron, qui, après avoir traversé une vaste étendue déserte, descend dans les entrailles de la terre, où il étale ses eaux pour former ce marais Achérusias, dont les bords sont le rendez-vous des âmes, quand elles sortent de la vie et quand elles y retournent. Entre l'Océan et l'Achéron coule un troisième fleuve qui, près de sa source, arrivé à un endroit rempli de feu, donne naissance à un vaste lac, où son eau bouillonne avec le limon ; il en ressort tout boueux, atteint l'extrémité du marais Achérusias, sans se confondre avec lui, et après mille détours souterrains, se précipite dans le Tartare. Ce troisième fleuve est le Pyriphlégéthon ; et l'origine de cette conception se devinerait aisément, même si Platon ne nous avertissait pas que c'est de ce fleuve de feu que dérivent les ruisseaux de lave qu'on voit jaillir, par diverses issues, sur les pentes des volcans. De l'autre côté, est le Styx, qui arrose une contrée sauvage, désolée, aux teintes livides, s'enfonce ensuite dans la terre, et y décrit mille circuits, avant d'arriver près du marais de l'Achéron, auquel il ne mêle pas non plus ses eaux, pour se jeter enfin, comme le Pyriphlégéthon, mais à l'opposé, dans le Tartare.

Il ne serait pas facile, d'après ces indications, de dresser une carte hydrographique de l'Enfer grec, qui pût satisfaire les géographes modernes. Dans cette description il y a cependant deux points fixes : le marais de l'Achéron, qui semble être situé assez près de la surface de la région habitée par l'homme ; le Tartare,

1. *Agam.* 1160 ; *Sept.* 690 Weil.
2. *Phédon*, 112 e-114 b.

partie basse au contraire et inférieure de la terre, où se déversent, comme dans un immense réservoir, deux grands fleuves, le Pyriphlégéthon et le Cocyte, ce dernier n'étant, aux yeux de Platon, qu'un autre nom, et un nom poétique, du Styx [1]. Or, d'une part, cette description diffère assez de ce que nous savons par la tradition, et, de l'autre, les fleuves de l'Hadès étaient si souvent cités dans les livres orphiques, qu'il est permis de croire que Platon a lu ces livres, et qu'il s'en est inspiré sur ce point particulier. Ce n'est cependant là qu'une simple vraisemblance.

D'autres rapprochements ont plus de valeur. On sait le rôle important (nous l'avons rappelé précédemment) que, chez les Orphiques, jouait la Nécessité personnifiée. Platon n'entre-t-il donc pas dans leur sentiment, quand au cinquième livre de la *République* [2], il fait invoquer cette divinité par Socrate, et quand, dans le *Phèdre* [3], le même Socrate parle de cette « loi d'Adrastée » qui exempte de toute souffrance, jusqu'à un nouveau voyage, l'âme humaine qui a pu suivre les dieux et contempler avec eux une des essences supra-célestes? Ne nous souvenons-nous pas que c'est aussi sous l'œil d'Anagkè, et sous la surveillance des Parques ses filles, que les âmes choisissent, avant de remonter sur la terre, leurs destinées? La Nécessité, dont le règne a précédé la naissance de l'Amour [4], est donc pour Platon ce qu'elle est pour les Orphiques, une puissance divine de premier ordre. Si l'on songe encore aux relations étroites qui unirent l'Orphisme au Pythagorisme, comment ne pas remarquer que, chez Platon, l'harmonie des Sirènes fait penser à l'harmonie des sphères, et que ce mugissement terrible qui, dans son enfer, est le signal du châtiment des grands criminels, rappelle ce tonnerre des Pythagoriciens qui fait trembler les coupables enfermés dans le Tartare [5]?

1. *Phédon*, 113 e.
2. 451 a.
3. 248 c.
4. *Banquet*, 197 b.
5. Rapprochement signalé par Dieterich, *Nekuia*, p. 123 et suiv.

ıes indications des textes trouvent une précieuse confirma-
ı dans les témoignages épigraphiques. A Thurium et à
ilia, en Grande Grèce, plus récemment à Éleutherna, en Crète,
a découvert dans des tombeaux, et gravées sur des lamelles
r, des inscriptions qui paraissent être des fragments d'un
'e analogue au *Livre des Morts* égyptien, et destiné, comme
ıi-ci, à renseigner le défunt au sujet du voyage qu'il aura à
omplir sous la terre. Ce livre présentait-il quelques ressem-
nces, comme le suppose M. Foucart [1], avec celui qui avait
ır titre « Descente d'Orphée aux Enfers », ou avec les
'rages du même genre attribués à Pythagore [2] ? Comment
firmer ? Mais quelques-unes des prescriptions que ce livre
fermait ont pour nous cet intérêt particulier qu'elles nous
ntrent l'accord, sur certains points fondamentaux, des doc-
ıes eschatologiques de l'Orphisme avec celles de Platon. Où
'igine céleste des âmes est-elle mieux attestée et proclamée
: dans l'une des inscriptions de Pétilia ? — Arrivé près de la
ırce où coule l'onde fraîche qui vient du lac de Mémoire, le
rt trouvera des gardiens du passage. Il doit leur dire : « Je
s enfant de la terre et du ciel étoilé ; mon origine est céleste,
hez-le, vous aussi [3]. » Une recommandation non moins essen-
le faite au mort est celle-ci : « Lorsque ton âme aura quitté
umière du soleil, prends *à droite*, comme doit le faire tout
nme avisé... A gauche, est une source près d'un cyprès blanc ;
'de-toi d'en approcher. » Or, dans l'enfer platonicien, la route
droite n'est-elle pas celle que suivent les justes à qui est
ervée l'éternelle félicité, le chemin de gauche, celui qui mène
criminels au châtiment ? Et de plus, cette onde fraîche qui
't du lac de Mémoire, et dont il faut boire pour être admis
ıs la société des « héros », n'exprime-t-elle pas, sous une

. *Recherches sur l'origine et la nature des Mystères d'Éleusis*, p. 67
m. Acad. Inscript. XXXV, 2).
2. Sur la Κατάβασις orphique, voir surtout Dieterich, *Nekuia*, p. 128-129,
-135.
3. *Inscript. gr. Sicil. et Ital.* 638. *Bullet. Corresp. hell.*, 1893, p. 177.

forme concrète et imagée, ce que Platon indique seulement d'une façon abstraite, à savoir que les âmes des philosophes qui ont vécu pieusement conserveront après la mort, comme la légende le rapportait de Pythagore, le don et le privilège de la mémoire.

Platon, on n'en saurait douter, a donc lu les livres orphiques, auxquels il a pu emprunter certaines idées sur l'état des âmes après la mort. Ces idées ont-elles été modifiées ou transformées par le travail de sa réflexion, et à quel degré ? Ce qui chez lui n'est pas original dérive-t-il des Pythagoriciens ou des Orphiques qui, si parents qu'ils soient des premiers, ne se confondent cependant pas absolument avec eux ? L'absence de documents précis ne permet pas de résoudre ces questions. Il paraît cependant certain que Platon ne peut être considéré comme un zélateur de la secte orphique, telle qu'elle était constituée de son temps. Il ne se moque pas d'elle sans doute, ni de ses Mystères. Il ne tiendra pas le propos qu'on prête à Antisthène, son contemporain, qui, un jour que le prêtre vantait devant lui les avantages dont jouissent aux Enfers les initiés, répliqua brutalement : « Pourquoi alors ne meurs-tu pas [1] ? » Platon ne dirige pas contre les Orphiques l'arme d'une raillerie violente ; il se réserve celle de l'ironie discrète, et, tout en profitant de quelques-uns de leurs enseignements qu'il met probablement en œuvre à sa façon, il conserve à leur égard toute la clairvoyance et toute la liberté de son jugement. « Musée et son fils, dit-il au second livre de la *République* [2], accordent aux justes, de la part des dieux, des biens plus importants encore. Ils les conduisent dans l'Hadès, et là ils les font asseoir, couronnés de fleurs, au banquet des saints qu'ils leur ont préparé, pour qu'ils passent désormais tout leur temps dans l'enivrement ; comme si la plus belle récompense de la vertu était une ivresse éternelle... Quant aux impies et aux

1. Diog. Laërte, VI, 4.
2. 363 c. On ne sait quel est ce fils de Musée dont il est ici question. S'il s'agissait d'Eumolpos, les critiques de Platon s'adresseraient plutôt à la religion éleusinienne. Mais Musée est aussi apparenté avec Orphée.

criminels, ils les plongent aux enfers dans un certain bourbier, et les forcent à porter de l'eau dans un crible ». Si la félicité accordée aux justes est d'une espèce assez grossière, combien le châtiment des méchants n'est-il pas étrange ! Porter de l'eau dans un crible, et de l'eau destinée à un tonneau percé, quelle absurde plaisanterie ! Bion le Borysthénite, avec la franchise de son gros bon sens, dira plus tard que la peine des méchants serait bien plus dure, s'ils étaient condamnés à porter des vases pleins et sans trous [1] ; et, au temps même de Platon, il y avait des sceptiques qui secouaient la tête et ne voulaient pas admettre la réalité de ce châtiment singulier. N'était-ce pas là, disaient-ils, une allégorie, et le crible de Musée ne serait-il point l'image de ces âmes vides, de ces cervelles creuses et, pour ainsi dire, percées, qui sont incapables de rien garder [2] ? Platon ne prend pas cette dernière interprétation à son compte ; mais il est manifeste qu'il ne croit pas plus au crible et au bourbier qu'au banquet de l'Hadès ; et nous avons vu que ce sont des peines beaucoup plus sérieuses dont il menace les coupables, de même qu'il promet aux justes un tout autre et infiniment plus pur bonheur.

Il avait des raisons pour se tenir en défiance à l'égard des livres orphiques qui circulaient alors en grand nombre, et qui, sous l'autorité vénérée des noms de Musée et d'Orphée, « ces enfants de Sélènè et des Muses » [3], abritaient mille impostures. Quelques-uns de ces ouvrages, réputés d'origine antique, étaient de fabrication toute récente ; et ce furent de véritables charlatans que ces *Orphéotélestes* qui en interprétaient et en exploitaient le contenu. Ces hommes, qui, longtemps avant le christianisme, inventèrent la doctrine de la rémission des péchés, prétendaient tenir des dieux eux-mêmes de merveilleux pouvoirs. Un de ces délits qui échappent à l'action des lois avait-il été commis, ils accouraient, prêts à offrir aux dieux, au nom du coupable, des sacrifices spéciaux accompagnés de purifications (κάθαρμοί) et de

1. Diog. Laërte, IV, 50.
2. *Gorgias*, 493 b.
3. *Républ.*, II, 364 e.

formules d'enchantement (ἐπῳδαί) qui effaçaient la faute. La vertu de ces rites et de ces formules était telle qu'elle s'étendait jusqu'au monde d'en bas, où elle avait le pouvoir, avec la bonne volonté des vivants, de délivrer de leurs souffrances les âmes des morts [1]. Comment donc un fils, convaincu que son père subissait dans l'Hadès, pour le mal qu'il avait fait jadis sur la terre, de cruelles tortures, n'aurait-il pas eu pitié de lui, sachant qu'il pouvait non seulement alléger ses souffrances, mais l'en délivrer ? Il suffisait pour cela de prêter l'oreille aux propositions des Orphéotélestes, et de leur payer le prix de leurs peines. Ce prix qui variait, moins sans doute avec la gravité des fautes commises qu'avec l'état de fortune des clients, devait être assez élevé, et les riches dont ces habiles gens avaient soin d'assiéger de préférence les portes, ne pouvaient manquer de récompenser généreusement de pareils services. Or Platon, non seulement n'est pas dupe de ces fourberies, mais il s'en indigne et il s'en irrite, parce qu'il voit trop bien quelles conséquences elles entraînent pour la conduite de la vie humaine. Si l'on en vient à croire que les dieux se laissent séduire par des sacrifices, si l'emploi de rites déterminés et de paroles sacramentelles suffit à les fléchir, et à changer en indulgence leur légitime colère, à quoi bon pratiquer ici-bas la justice? Faisons tout le mal que les lois humaines permettent de faire [2] ; ayons seulement assez d'argent pour payer notre purification.

La conclusion vraisemblable où l'on arrive sur ce sujet est donc celle-ci : Platon, qui n'est point affilié aux Orphiques, et que l'on ne peut suspecter de faiblesse partiale à leur égard, a lu leurs livres, mais il les a lus avec une sévère critique ; et, si les idées qu'il exprime relativement à la vie future concordent sur quelques points essentiels avec celles de l'Orphisme, c'est sans doute que l'Orphisme est ici l'écho du Pythagorisme lui-même, qu'il tient en si haute estime et dont il s'inspire si souvent.

1. *Républ.*, II, 364 b-365.
2. *Ibid.*, 365 e, 366 a-b.

Platon, qui n'adopte pas plus les superstitions des Orphiques que celles du peuple, et qui ne cesse de faire effort pour dégager l'image divine des nuages impurs dont elle était obscurcie, n'a cependant pas exprimé de doutes formels au sujet de l'existence [1] des divinités médiocres qu'on adorait de son temps. Faut-il croire qu'il fût sérieusement et intimement convaincu de leur réalité ? Sa religion est-elle restée celle de ses contemporains ? Satisfaite de la multiplicité des dieux, ne s'est-elle jamais élevée à la conception de l'unité de Dieu ? Certains écrivains chrétiens, comme Athénagoras [2] et Théodoret [3], n'hésitent pas : Platon est un précurseur ; il a cru au Dieu unique. Origène est du même avis ; il reproche seulement au chef de l'Académie de n'avoir pas osé dire toute sa pensée, « d'avoir retenu sur ses lèvres la vérité captive » [4]. Auparavant, Cicéron était embarrassé ; il se demandait comment Socrate et Platon peuvent parler, tantôt d'un seul dieu (θεός) [5], tantôt de plusieurs (θεοί) [6]. Il y a là, en effet, une difficulté, qui est à résoudre.

Elle serait vite tranchée, si l'on s'en tenait au Xe livre des *Lois* [7]. Là, les dieux de l'État, ceux qu'il est prescrit aux citoyens de reconnaître et d'honorer, semblent n'avoir pas de défenseur plus zélé que Platon. Persuadé que le respect et la pratique de la religion font la force des cités, le législateur voit avec inquiétude monter autour de lui le flot menaçant de l'impiété [8]. Il se trouvait alors des hommes « pour renouveler l'au-

1. Dans le *Phèdre*, p. 242 d, Socrate cependant parle d'Éros comme étant « ou un dieu ou *quelque chose de divin* (τι θεῖον) ».
2. *Apol.*, ch. VI.
3. *Démonstr. de la vérité chrétienne*, II.
4. *Contre Celse*, VI, 17.
5. On sait d'ailleurs que le mot θεός, chez Xénophon et chez Platon, désigne souvent la divinité en général, quelle qu'elle soit, et sans exprimer l'idée de l'*unité* de la personne divine.
6. Cic., *De Nat. D.*, I, 12, 31.
7. Voir l'analyse que, sous le titre de *La Théodicée platonicienne*, M. Huit a donnée de ce livre dans les *Travaux de l'Académie des Sciences morales*, 1896, I, p. 239 et suiv.
8. P. 891 b.

dace des anciens Titans »[1]. Beaucoup d'entre eux, sophistes et élèves des sophistes, ne craignaient pas de nier ouvertement et la providence des dieux, et leur existence même : différents chez les différents peuples, ces dieux, disaient-ils, ne vivent pas d'une vie réelle, mais d'une vie de convention, dont ils sont redevables à l'homme[2]. De pareilles affirmations effraient l'auteur des *Lois*, qui est décidé à les combattre. Son esprit est d'ailleurs assez large pour lui permettre d'être juste envers ceux qui ne pensent pas comme lui ; il reconnaît donc volontiers que, si ces hommes ont adopté de telles doctrines, ce n'est pas toujours pour être libres de donner satisfaction à leurs mauvaises passions. Quelques-uns d'entre eux ont horreur de l'injustice et sont incapables, par nature, de faire le mal : on peut être athée et honnête homme[3]. Aussi, aux impies qui n'ont péché que par défaut de jugement réserve-t-il une peine relativement douce : cinq années de réclusion dans une maison de correction, un « sophronistère », où ils auront le temps de méditer sur leurs erreurs, et d'en revenir, soit par le travail de la réflexion, soit par l'effet des instructions que viendront leur donner dans la prison, pour le bien de leur âme, les magistrats préposés à cet office[4]. Quant aux autres, chez qui l'impiété favorise l'injustice et le désordre des mœurs, Platon se montrera plus sévère pour eux ; mais, avant de les châtier, il entreprend de les convertir.

Il y emploie d'abord une persuasion douce, en adjurant les jeunes libres-penseurs de réfléchir, de ne pas se prononcer à la légère sur des sujets si graves, ni d'adopter trop tôt des sentiments qui, avec l'âge, changeront[5]. Il oppose ensuite aux athées des raisons démonstratives, très pressantes, tirées de sa philosophie, qui peuvent se résumer en quelques mots. L'âme, dit-il, qui possède la faculté de se mouvoir par elle-même, est le principe du

1. *Lois*, III, 701 c.
2. *Lois*, X, 889 e.
3. *Lois*, X, 908 b.
4. 909 a.
5. 888 a-d.

mouvement et de la génération ; elle est donc le plus ancien de tous les êtres [1] : et ainsi les corps, qui n'ont existé qu'après elle, lui sont nécessairement subordonnés, et ont dû subir son action. Ce n'est point le hasard qui a pu les façonner, mais l'art, mais l'intelligence. Or, il existe une âme intelligente, douée de sagesse et de bonté, qui a organisé et qui gouverne le monde visible : cette âme doit être considérée comme un être d'un rang supérieur, « comme une divinité » [2]. Ici Platon tient presque le langage d'un chrétien. Mais, aussitôt après cette déclaration, il s'arrête et il se reprend, pour en faire une autre, qui corrige la première. « Puisque, dit-il, *une âme ou des âmes*, excellentes en tout genre de perfection, sont cause du mouvement des astres, de la lune, des années, des mois et des saisons, ne dirons-nous pas que ces âmes sont *des dieux*... Peut-on convenir de cela, et soutenir que l'univers n'est pas *rempli de dieux* [3] ? Sur ce point, qui est pourtant capital, Platon semble donc hésiter à se prononcer et laisser à ses auditeurs le choix entre deux hypothèses, dont la seconde, celle de la multiplicité divine, paraît même le séduire plus que la première. En présence d'une telle indécision, l'embarras de Cicéron se comprend et devient le nôtre. Après lui, nous nous demandons quelle a pu être la vraie pensée de Platon, et s'il a cru que le monde obéit à un dieu unique ou à plusieurs.

Son sentiment intime à ce sujet se découvrira-t-il mieux dans le dialogue du *Timée*, qui a un tout autre objet que les *Lois*, et qui est d'ordre purement spéculatif ? Peut-être ; car il n'est pas à craindre qu'en composant cet ouvrage, il ait été entraîné par des raisons pratiques, « pour venir au secours de la loi antique » [4], à témoigner trop d'indulgence aux croyances religieuses de son pays.

Le *Timée*, en effet, n'a pas été écrit pour les profanes. La haute

1. 891 e-896 b.
2. 899 a.
3. 899 b.
4. P. 890 d.

question qui y est posée, celle de l'origine du monde et de la vie des êtres n'était nullement nouvelle ; elle avait déjà préoccupé les poètes des Théogonies, qui avaient essayé d'y répondre. Mais leurs réponses, qui affectaient la forme mythologique, étaient mises ainsi à la portée de tous, et elles ne troublaient les idées ni ne dérangeaient les habitudes de personne, tandis que celle que trouvera Platon, « il est impossible de la faire connaître à la multitude » [1]. Les esprits ordinaires seraient sans doute incapables de suivre la marche dialectique qui a conduit à la solution du problème ; et cette solution, étant neuve, les choquerait. Le *Timée* s'adresse donc uniquement aux hommes les plus éclairés, en particulier aux disciples des philosophes ; c'est pourquoi nous sommes à peu près assurés d'y tenir la pensée religieuse de Platon, telle qu'elle était vers la fin de sa carrière, et dans son entière sincérité.

La matière est si importante et si difficile que le philosophe ne prétend pas arriver à la conquête du vrai : l'infirmité de la nature humaine chez les intelligences même les plus fortes l'avertit qu'en pareil sujet il faut savoir, modestement, se contenter de simples vraisemblances [2]. Quelles sont donc ces vraisemblances ?

D'abord, le monde a-t-il toujours existé ? Timée, que Platon fait parler, affirme que le monde a commencé, qu'il est né. En effet, le monde est visible, tangible, corporel ; or, tous les objets qui ont ces caractères sont sensibles ; et tous les objets sensibles naissent et sont produits. Mais ce qui a été produit n'a pu l'être que par l'action d'une cause. Quelle est cette cause ? Timée la découvre dans un grand être qu'il appelle « l'auteur et le père de cet univers » [3] : être éternel, parfait et bon, que sa bonté même a décidé à faire le monde, pour que le monde fût, autant que possible, semblable à lui-même. Trouvant donc les choses visibles à l'état confus, mêlées en une sorte de chaos, le

1. *Timée*, p. 28 c.
2. 29 c-d.
3. 28 c, ποιητὴν καὶ πατέρα τοῦδε τοῦ παντός.

dieu les fit passer du désordre à l'ordre, parce qu'il jugea que cela valait mieux [1]. Il commence par les distinguer au moyen des formes et des nombres ; le feu et la terre lui servent à façonner le corps de l'univers ; puis il unit ces deux éléments, en plaçant entre eux l'air et l'eau. Ensuite, dans ce grand corps il met l'âme, qu'il tire sans doute de sa propre essence, et, dans l'âme, l'intelligence [2]. Par la volonté divine, le monde est donc ainsi formé : être vivant, animé, intelligent, dont, à la fin du *Timée*, le philosophe chante les vertus en une sorte d'hymne ; « dieu sensible, image du dieu intelligible, dieu très grand, très bon, très beau, très parfait, monde un et unique » [3].

Son auteur n'est cependant pas proprement un créateur, au sens chrétien. Il ne tire pas toutes choses du néant. Il ne produit pas lui-même les éléments dont se composera le monde visible : ces éléments, avant qu'il les ordonne, existent ; il les a sous la main. « Quand le dieu entreprit, dit Platon, d'organiser l'univers, le feu, l'eau, la terre et l'air avaient déjà quelques traces de leur nature propre, mais étaient pourtant dans l'état où doivent être des choses dont le dieu est absent [4]. » Le dieu présent façonne ces choses et les anime. Quelle a été leur origine? Comment sont-elles? La question n'est pas posée ici, et nous n'avons pas à rechercher si elle l'est ailleurs. Il faut nous borner à observer que, pour l'auteur du *Timée*, la matière semble exister par elle-même, en dehors du dieu suprême, mais à l'état confus et inerte. Le grand ouvrier divin de l'univers donne à cette matière informe la forme ; il lui donne aussi le mouvement, en lui associant l'âme, principe du mouvement, qu'il répand dans chacun des grands corps de l'univers. Et toutes ces âmes créées par le dieu participent à la nature de celui qui leur a donné naissance : comme lui, elles sont des êtres divins. La conception polythéiste apparaît donc ici, mais sous une forme particulière, propre à

1. 29 e, 30 a.
2. *Timée*, 31 b-32 et suiv.
3. 92 c.
4. 53 a-b.

Platon. Quelles sont, en effet, ces divinités multiples engendrées par le grand dieu? Ce sont, avant tout, les divinités visibles : la terre d'abord, « la première et la plus vénérable de toutes » ; ensuite, au-dessus de la tête de l'homme, les astres qui peuplent le ciel. « L'espèce divine, en effet, a été composée presque entièrement de feu, afin qu'elle apparût très brillante et très belle; distribuée dans toute l'étendue du ciel, elle a reçu de son père l'intelligence du bien qui la fait marcher d'accord avec l'univers » [1]. Le Soleil, la Lune, les planètes, les étoiles fixes, voilà donc ce que Platon appelle « la race céleste des dieux ».

A côté de ces divinités sidérales se manifestant aux regards de l'homme, qui peut en contempler le corps glorieux, il y en a pourtant d'autres. Ces autres divinités que l'on ne voit pas, dont le philosophe se juge incapable d'expliquer l'origine, et sur le compte desquelles il s'en rapporte uniquement aux poètes théogoniques [2], ce sont les divinités de la foi populaire. Mais, que sont-elles ici pour lui? C'est à peine s'il en fait mention rapidement, dans une sorte de parenthèse dédaigneuse. A ses yeux, les vrais dieux, ou tout au moins les plus grands, paraissent être les astres; eux seuls, en effet, et non « les autres », ont travaillé au développement de la vie dans l'univers. C'est cette espèce céleste, divine comme son auteur, immortelle comme lui en vertu de sa volonté, qui a été chargée par lui de donner naissance aux trois espèces mortelles, celles qui habitent l'air, l'eau et la terre. La création de l'homme, en particulier, est son œuvre. Ce sont « les jeunes dieux » qui, empruntant à la matière du monde des parties de feu, de terre, d'eau et d'air qui doivent lui être rendues un jour, ont modelé les corps humains, et qui, dans ces corps mortels, ont fait entrer le principe immortel, l'élément divin que leur a fourni leur père, et qui est l'âme [3]. Il semble donc que ces dieux de qui l'homme tient sa vie et la

1. 40 a.
2. V. plus haut, p. 184.
3. 41 c-e, 42-43. Les θεοί dont il est question ensuite, p. 44 e-47, sont toujours les dieux sidéraux. Cf. 69 c.

composition même de sa substance, doivent être pour lui, suivant une expression trop souvent mal interprétée, « les dieux des dieux », c'est-à-dire les dieux par excellence [1], ceux qu'il lui conviendrait surtout de vénérer et d'adorer. Platon n'ose sans doute pas, par ménagement pour la religion commune, exprimer formellement une pareille conclusion; mais ne la laisse-t-il pas tirer à ses lecteurs? Même dans les *Lois*, où il songe à la foule, ne parle-t-il pas avec enthousiasme de « ces grands dieux, à savoir le Soleil et la Lune », et ne presse-t-il pas la jeunesse de s'instruire au sujet des « dieux célestes » [2], pour ne point blasphémer à leur propos. Les divinités sidérales, dans le *Timée*, non seulement priment les autres, mais paraissent les effacer.

Soutiendra-t-on que, pour Platon, elles se confondent avec elles? Aucun texte ne permet de supposer que, dans son opinion, Apollon ne fût autre que le dieu Soleil, Artémis un des noms de la déesse Lune, et qu'il fallût voir dans Aphrodite simplement l'âme de la planète qui porte son nom. Ces assimilations, que nous rencontrerons plus tard, ne se trouvent pas chez lui ; et, dans le *Timée* en particulier, il prend soin de distinguer nettement les dieux-astres des autres. Or, ces « autres dieux » [3], quel compte en tient-il? Presque aucun. Cela ne veut pas dire qu'ailleurs il néglige de les mentionner, et qu'il ne reproduise pas à l'occasion les traditions qui les concernent [4]. Comment se serait-il soustrait à la nécessité d'être compris de ses contemporains? Les noms des dieux faisaient, en quelque sorte, partie du fonds usuel de la langue hellénique ; on ne pouvait parler avec un certain développement, sans être amené à s'en servir. Les dieux eux-mêmes tenaient dans l'imagination, dans les habi-

1. 41 a. Les mots θεοὶ θεῶν ne signifient pas « dieux fils de dieux », ce qui ne s'expliquerait pas, puisque les dieux sidéraux sont enfants d'un seul dieu : θεῶν nous paraît être un génitif partitif. Th.-H. Martin, *Études sur le Timée*, II, p. 136, a fait erreur sur ce point, comme ses prédécesseurs.

2. *Lois*, VII, 821 b-d.

3. *Timée*, p. 40 d, περὶ δὲ τῶν ἄλλων δαιμόνων.

4. Nous avons vu plus haut, p. 185, qu'il critique quelquefois ces traditions.

tudes d'esprit, dans la vie sociale des Grecs, une place telle qu'on ne pouvait être Grec et se passer d'eux. Platon ne les laissera donc point de côté : à l'exemple même de ces poètes auxquels il reproche leurs fictions mensongères, il composera des mythes où il fera intervenir des divinités. Mais le rôle qu'il leur prête emporte-t-il nécessairement une ferme croyance en leur réalité? Lorsque, dans le *Phèdre*, il nous montre le groupe des dieux opérant son ascension à travers l'espace pour s'élever jusqu'à la région supra-céleste où réside l'essence que l'intelligence seule peut contempler, il place à leur tête un chef « qui s'avance le premier sur un char ailé », et à ce chef il lui plaît de donner le nom du plus grand des dieux de la Grèce [1]. Mais est-ce bien du Zeus de tous qu'il s'agit? Et ne faut-il pas plutôt reconnaître ici le soleil, roi du ciel, conducteur des astres, auquel Platon, après Empédocle [2], et à son exemple, appliquerait le nom de Zeus? De même, si l'armée divine du *Phèdre* est partagée en plusieurs sections, faut-il croire avec Proclus [3] que les chefs des douze bataillons qui la composent représentent les douze grands dieux de l'Olympe, et cette division ne rappelle-t-elle pas plutôt celles de la cosmographie platonicienne [4]? Là où le philosophe fait véritablement œuvre de théologien, il se préoccupe donc aussi peu qu'il est possible de ceux que les Grecs d'alors appelaient « les dieux ».

On ne saurait cependant, à propos de Platon et de sa théodicée, prononcer le mot de monothéisme qu'avec certaines réserves, et en l'expliquant. A n'en point douter, Platon a proclamé l'existence d'un dieu suprême, éternel, parfait, qui est l'être par excellence, et qui, en formant le monde, est devenu le père des êtres. L'essence divine, en effet, n'est pas restée enfermée en elle-même : elle s'est étendue au dehors et communiquée ; elle a donné naissance à d'autres essences qui, provenant de sa sub-

1. *Phèdre*, 246 e-247 a.
2. Cf. chap. II, p. 40.
3. *Sur le Timée*, p. 302.
4. Sur ce point, voir Th.-H. Martin, *ouv. cit.*, II, p. 138-146.

stance, sont de sa nature, divines comme elle. Au corps de feu des astres sont associées des âmes, qui sont des dieux. Il y a donc plusieurs dieux secondaires en même temps qu'un seul dieu souverain ; et ce dieu, tout en étant le plus grand, le principe et l'auteur des autres, n'est pourtant pas unique. Retiré d'ailleurs bien loin, fort au-dessus de la voûte céleste, dans un repos majestueux dont il n'est sorti qu'une fois [1] pour ordonner l'univers, ce grand être semble inaccessible à la pensée du commun des hommes, qui sont plutôt portés à adorer les dieux plus rapprochés, nés de lui, les dieux visibles dont la forme brillante se manifeste. Ce sont ceux-là surtout qui, aux yeux de Platon, sont « les dieux [2] ». Que pense-t-il donc des autres, de ceux auxquels on sacrifiait tous les jours autour de lui? Nulle part il n'exprime à leur sujet aucun sentiment de mépris ; nulle part non plus il ne leur assigne de place déterminée dans sa hiérarchie divine. Les rangeait-il parmi les « démons », ces êtres de nature mixte, inférieurs aux dieux, supérieurs aux hommes, dont il a eu l'idée et dont ses disciples peupleront le monde? Cette hypothèse ne peut se vérifier. Peut-être, en ne discutant pas les dieux de tous, a-t-il seulement voulu respecter les croyances de tous. Il corrige cependant ces croyances en introduisant et en développant dans le *Timée* deux doctrines essentielles : l'existence d'un dieu suprême, mieux défini qu'il n'avait été jusqu'alors, tout autre que Zeus, et presque analogue au dieu chrétien ; l'existence aussi de plusieurs dieux sidéraux, dérivés du premier, et dont un seul, Hélios, était à Athènes l'objet d'un culte. Telles étaient les deux nouveautés principales qu'apportait aux Grecs la théodicée platonicienne.

Un des contemporains de Platon, plus âgé que lui, nourri comme lui des enseignements de Socrate pendant les dernières années de la vie du maître, Antisthène, le fondateur de l'école

1. *Timée*, 42 e.

2. Les textes ne permettent pas d'admettre cette opinion de M. Bénard, (*Platon, sa philosophie*, p. 315), que, pour Platon, les dieux sont les Idées. Elle a été reprise par M. Couturat dans sa thèse *De Platonicis mythis*.

cynique, ira plus loin dans la même voie. Reprenant, pour en faire un autre usage, la distinction que les sophistes avaient établie entre l'idée de νόμος (loi) et celle de φύσις (nature), Antisthène déclarait que, « d'après la loi », — entendez les conventions humaines, — « il y a beaucoup de dieux »; mais que, « d'après la nature «, c'est-à-dire dans la réalité, « il n'y en a qu'un » [1]. Ainsi le dogme de l'unité divine, qui n'avait été opposé, de façon expresse, ni par Socrate ni par Platon, à la conception règnante du polythéisme, semble avoir été cependant formulé, à cette époque, dans l'école socratique. Mais qu'entendait Antisthène par cette unité dont, au mépris des opinions populaires, il ne craignait pas de proclamer l'existence? Songeait-il, en un sens étroit et précis, à l'unité de personne? Il est beaucoup plus probable que son dieu un devait être analogue à celui du panthéisme stoïcien. Ne sait-on pas, en effet, que le chef des Cyniques fut, à plusieurs égards, un précurseur du Portique, et que, par l'intermédiaire de Cratès le Thébain, Zénon se rattache à lui [2]?

Par quels arguments Antisthène avait-il essayé de ruiner l'idée de la multiplicité des personnes divines? Nous l'ignorons. Mais, pour combattre les dieux, il donna à ses disciples l'exemple de se servir d'une arme, plus tranchante que le raisonnement, et que l'école cynique ne laissera jamais tomber : la raillerie. Abordé un jour par l'un de ces prêtres mendiants de Cybèle qui importunaient les passants dans les rues d'Athènes, « Ce n'est pas à moi, lui dit-il, de nourrir la Mère des dieux, si les dieux (ses enfants) ne la nourrissent pas » [3]. Un autre lui vantait les Mystères orphiques et les avantages assurés aux initiés dans les

1. Philodème, *De la Piété*, 7, p. 72 Gomperz. Cicéron, *De Nat. D.*, I, 13, 32 : « Antisthenes, in eo libro qui Physicus inscribitur, populares deos multos, naturalem unum esse dicens, tollit vim et naturam deorum. » D'après Clément d'Alexandrie, *Protrept.*, VI, 71, Antisthène aurait dit que ce dieu « ne ressemble à personne et ne peut être connu par des images. » Il combattait donc, après Xénophane, l'anthropomorphisme.

2. Voir Krische, *Die theologischen Lehren der griechischen Denker*, p. 235.

3. Clément d'Alex., *Protrept.*, VII, p. 64 Potter.

Enfers : « Que ne meurs-tu donc tout de suite? lui réplique-t-il [1]. On attribuait des propos analogues à Diogène qui fut animé, à l'égard de la religion populaire, du même esprit que son maître. Suspect, peut-être à tort, d'athéisme [2], il traitait du moins les dieux sans façon, tenant à leur sujet le raisonnement plaisant qui suit : « Tout appartient, dit-on, aux dieux ; or, les sages sont les amis des dieux et tout est commun entre amis ; tout appartient donc aux sages [3]. » Mais son ironie, souvent plus pénétrante, qui n'épargnait ni la prière intéressée, ni les vœux, ni l'usage de l'eau de purification, « qui ne peut pas plus laver une faute morale qu'une faute de grammaire » [4] s'en prenait surtout à la Providence, contre laquelle Harpalos, « le brigand heureux », lui paraissait rendre un éclatant témoignage [5], et elle attaquait sans ménagements l'institution des Mystères, ceux d'Éleusis comme ceux de Samothrace [6]. Comment son solide bon sens se fût-il laissé prendre aux séduisantes promesses de bonheur faites aux mystes pour la vie future? Et comment eût-il admis que l'initiation pût tenir lieu de vertu? « Eh quoi, disait-il, Patæcion, le voleur, qui a été initié, aura-t-il, après sa mort, un sort plus heureux qu'Épaminondas (qui n'a pas été initié) [7]? »

L'écho des railleries d'Antisthène et de Diogène se prolongera, dans l'école cynique, jusqu'à Démonax [8], contemporain de Lucien.

1. Diog. L., VI, 1, 4.
2. Diog. L., VI, 2, 42. Cf. Arrien, *Entretiens d'Épictète*, III, 22.
3. Diog. L., VI, 2, 37.
4. Diog. L., VI, 2, 42.
5. Cic., *De Nat. D.*, III, 34, 1.
6. Diog. L., VI, 2, 59.
7. Plutarque, *Lecture des poètes*, 4. p. 22 a. Cf. Diog. L., VI, 2, 39.
8. Lucien, *Démonax*, 11, 34, 43.

II

Les Académiciens. — Dieux-astres de Xénocrate. — Carnéade. Sa critique de la théologie stoïcienne, et, par suite, de la théologie vulgaire. Ses arguments contre l'existence des dieux traditionnels. — Piété pratique des Académiciens.

Aucun des successeurs immédiats de Platon ne fit de déclaration religieuse aussi catégorique que celle d'Antisthène. Mais l'opinion des philosophes de l'ancienne Académie sur le compte des dieux vulgaires se déduirait facilement de leurs doctrines, même si Cicéron n'avait accablé Speusippe et Xénocrate du même reproche qu'il fait à Antisthène, celui de supprimer les dieux. Quand le neveu de Platon parlait d'une « force qui mène le monde », force non pas aveugle et inconsciente, mais animée [1], force qui est l'intelligence et qui se confond avec la divinité même [2], comment cette conception se serait-elle conciliée avec la théologie d'Homère? Que penser encore de Xénocrate, qui avait pu composer un ouvrage en deux livres « *Sur la nature des dieux* », sans décrire, nous dit Cicéron, aucune espèce de dieux [3]? Ce titre était-il donc trompeur? Non ; mais les divinités auxquelles avait pensé Cicéron en déroulant le volume de Xénocrate n'étaient pas celles dont ce philosophe s'était occupé. Les dieux de Xénocrate résidaient bien au ciel, comme ceux de tout le monde, mais ils avaient une autre nature : visibles aux regards de l'homme, leur corps de feu enfermaient une âme; c'étaient les astres. Xénocrate reproduisait donc, pour la développer sans doute, la doctrine même du maître. Il comptait huit dieux de ce genre : cinq pour les planètes [4]; un pour toutes les étoiles fixes,

1. Cicéron, *De Nat. D.*, I, 13, 1.
2. Stob., *Eclog.*, I, 58.
3. Cicér., *De Nat. D.*, I, 13, 34.
4. Sept, d'après Clément d'Alexandrie, *Protrept.*, p. 58, Potter. Mais le renseignement est manifestement inexact. Cf. Diels, *Doxogr. gr.*, 130.

nembres dispersés d'un seul grand dieu; le septième était le oleil, le huitième, la lune [1]. Voilà quels étaient pour lui « les ieux olympiens » [2]. Il se servait bien quelquefois cependant des ioms traditionnels des dieux ordinaires, mais c'était pour leur rêter une signification qu'il était seul à leur donner. Jupiter, ar exemple, que, pour se mettre à la portée de tous, il consenait à représenter comme un dieu mâle, comme un père et un oi du ciel, est surtout le nom qu'il veut donner au dieu prenier, au Νοῦς, à l'Impair, à la Monade [3]. Et, s'il distingue un eus supérieur (ὕπατος) et un Zeus inférieur (νεατός) [4], distinction ù plus tard Clément d'Alexandrie s'imaginera reconnaître celle lu Dieu-Père et du Dieu-Fils [5], ce n'est pas, comme l'a pensé Heinze [6], qu'il songe à Hadès, mais bien plutôt son intention st d'indiquer que la divinité est partout, en bas et en haut, lans la sphère inférieure et sublunaire comme dans la sphère upérieure et astrale du monde, et que l'âme divine, qu'il assimile la Mère des Dieux, de même qu'elle remplit et pénètre le ciel, emplit et pénètre également le séjour de l'homme. En effet, Xénocrate, devançant sur ce point les Stoïciens, comme le emarque Stobée, dira que Poséidon est la partie de cette âme qui st répandue dans l'élément humide, Dèmèter celle qui circule lans la terre et qui la féconde [7].

La hardiesse et la nouveauté de ces vues rendent surprenant n fait qui échappe cependant à toute contestation. Xénocrate, ui ne parait pas avoir cru à l'existence des dieux de l'Olympe opulaire, crut à celle des « démons » et fut le premier théorien de cette démonologie que nous étudierons au temps de son

1. Cicér., *De Nat. D.*, I, 13, 34.
2. Stob., *Ecl.*, I, 2, 29, p. 62 Heeren (= Aetius, fr. 7, Diels, *Doxogr.*).
3. Stob., *ibid.*
4. Plut., *Platon. quæst.* IX, p. 1008 a.
5. *Strom.*, V, p. 604 c.
6. *Xenocrates*, 77-78.
7. *Eclog.*, *l. cit.* Il y a une lacune dans le texte. Quelques uns croient que nocrate assimilait Hèra à l'air. Il est plus probable (opinion de Wachsmuth de Heinze) qu'il s'agissait d'Hadès.

plus complet développement, chez Plutarque. Il y a là, pour nous modernes, une sorte de contradiction, qui n'en était peut-être pas une pour les Grecs, mais que nous ne nous flattons pas de résoudre.

De même, comment concilier entre eux les renseignements que nous donne Cicéron sur un successeur immédiat de Xénocrate, Héraclide du Pont ? Un philosophe qui apercevait dans le monde l'action d'une intelligence divine, et qui faisait de la terre, du ciel, des planètes autant de divinités, avait-il réellement « farci ses ouvrages de fables puérilés » [1] ? Devinera-t-on encore ce que pensaient sur le sujet qui nous occupe et Polémon, dont on sait seulement qu'il tenait le monde pour dieu [2], et Cratès ? Le récit suivant est attribué à ce dernier par Héraclite l'allégoriste. Un jour, Jupiter voulant mesurer l'univers, précipite dans l'espace deux flambeaux animés de la même vitesse ; l'un, c'est Héphæstos, est lancé du seuil de l'Olympe dans la direction de la terre ; l'autre, Hélios, court de l'Orient à l'Occident. Ils atteignent en même temps leur but. Héphæstos tombe à Lemnos, à l'heure même où Hélios disparaît au couchant. Et, de cette façon, le roi des dieux reconnut que la distance qui sépare la terre du ciel est égale à celle de l'Orient à l'Occident [3]. Cette fable, qui rappelle l'histoire des deux aigles, lancés également par Jupiter, partis de deux points opposés de l'horizon pour se rencontrer à Delphes, n'a évidemment rien de populaire ; c'est une allégorie de cosmologue. Mais que peut nous apprendre sur les sentiments de Cratès à l'égard des traditions divines cette τερατεία, comme l'appelle dédaigneusement Héraclite, cette histoire merveilleuse que, du reste, il n'a probablement pas inventée ?

Nous sommes mieux renseignés pour les philosophes de la nouvelle Académie, bien que nous ne le soyons qu'indirectement. Carnéade, qui n'avait rien écrit, se retrouve en partie, grâce à son fidèle Clitomaque, chez Sextus Empiricus, et au troisième

1. Cicér., *De Nat. D.*, I, 13, 34.
2. Stob., *Eclog.*, I, 2, 29.
3. Héraclite, *Allég.*, p. 447, Gale.

livre du *De Natura Deorum*, quand on entend Cotta, c'est Carnéade qu'on entend. Les textes de Cicéron et de Sextus Empiricus permettent donc de reconstruire, ou à peu près, ce qu'on ose à peine appeler la théologie de Carnéade. Le scepticisme méthodique de ce prudent philosophe ne lui interdisait-il pas d'avoir une opinion ferme sur les dieux? En un sujet aussi délicat, la réserve d'ailleurs n'était-elle pas la sagesse même, et la sagesse ne commandait-elle pas de prendre plus que jamais pour règle cette suspension de jugement, qui était d'un usage si peu compromettant et si commode? On ne doit donc pas s'attendre à savoir ce que, dans la pensée de Carnéade, les dieux sont. En revanche, on voit très bien ce que, pour lui, les dieux ne sont pas.

Ils ne sont pas d'abord ce que veulent ces Stoïciens qu'il combattait avec un acharnement prémédité, et qui, « s'ils n'avaient pas existé, lui auraient enlevé sa raison d'être » [1]. Or, comme la théologie stoïcienne s'accordait sur presque tous les points avec la théologie commune, quand Carnéade s'attaque à la première, il atteint en même temps la seconde, et les coups qu'il frappe ont, qu'il le veuille ou non, une double portée. Les dieux ne sont pas non plus ce qu'Épicure les a rêvés. Or, quand Cotta réduit à l'absurde l'anthropomorphisme épicurien, pense-t-il respecter l'anthropomorphisme populaire? Les Académiciens auront donc beau prétendre qu'ils ne s'en prennent qu'à des doctrines d'école; quand ces doctrines ne diffèrent pas de l'opinion générale, n'est-ce point cette opinion même qu'ils ruinent, en se défendant d'y travailler?

Épicure n'avait pas dépouillé les dieux de la forme humaine : quelle belle occasion pour Cotta-Carnéade de se souvenir de Xénophane et d'en reprendre le rôle! Comme son devancier, il raillera agréablement la prétention ridicule de l'homme d'être, au physique, le favori de la nature [2]. « Pensez-vous que l'aigle,

1. Diog. L., IV, 62.
2. Cicér., *De Nat. D.*, I, 27, 77.

que le lion, que le dauphin, ne soit pas charmé de sa propre physionomie?... Croyez-vous que les bêtes, si elles avaient l'usage de la raison, ne donneraient pas chacune à son espèce le prix de la beauté? » Supposons cependant que les dieux aient figure d'homme ; étant dieux, c'est-à-dire parfaits, leur figure devra être sans imperfections. Il faudra alors, de nécessité logique, qu'ils aient tous les mêmes traits. Autrement, parmi eux, les uns seraient plus beaux, les autres moins; les moins beaux ne seraient donc pas en possession de la beauté parfaite. Si les dieux se ressemblent tous, comment les distinguer entre eux? Ce sont les artistes qui, en fixant ces distinctions et les rendant sensibles, en représentant Zeus barbu, Apollon imberbe, Héphæstos boiteux, ont abusé la foule des hommes simples; ceux-ci ont cru les images conformes aux modèles, et souvent leur naïveté a été jusqu'à les confondre ensemble. Ce sont aussi les sages et les politiques qui ont fait naître et qui ont entretenu cette illusion, parce qu'ils espéraient par là avoir plus de prise sur la masse des esprits incultes et les amener plus docilement à la piété [1]. Cet anthropomorphisme, dont les Académiciens expliquent ainsi l'origine, n'est donc à leurs yeux qu'une chimère. Non, en dépit d'Épicure et malgré le vulgaire, la forme humaine n'est pas celle des dieux.

Aussi vaine leur paraît la conception stoïcienne qui des dieux fait des êtres corporels. Ce sera un jeu pour Carnéade de démontrer que tout corps, étant sujet au changement, exposé au choc des objets extérieurs qui sont divisibles et destructibles, des dieux qui auraient un corps ne pourraient, en conséquence, être inaltérables et immortels [2]. Mais surtout il s'élèvera, avec une vigueur passionnée, contre l'idée traditionnelle de la multiplicité des êtres divins, idée que les Stoïciens semblaient encourager, puisque dans tous les éléments et toutes les parties de la nature ils découvraient autant de formes diverses, désignées par des

1. Cicér., *De Nat. D.*, I, 27, 29-30.
2. Cicér., *ibid.*, III, 12.

noms différents, de l'être vivant, raisonnable et sage, qui est l'univers. Pour combattre cette idée, le principal raisonnement qu'emploiera et que développera Carnéade est celui-ci : si l'on admet l'existence de quelques dieux essentiels, de ceux qu'on est habitué à considérer comme les plus grands, ne faudra-t-il pas en admettre, à côté d'eux, un grand nombre d'autres, que rattachent aux premiers mille liens de filiation et de parenté ! Et alors où s'arrêtera la série des êtres divins? Ici, l'argumentation de Carnéade revêtait la forme [1] du *sorite*, dont voici d'abord un exemple, entre plusieurs cités par Sextus Empiricus [2] : « Si Zeus est dieu, Poséidon, qui est son frère, est également dieu. Si Poséidon est dieu, Achéloos sera dieu aussi ; si Achéloos est dieu, le Nil le sera ; si le Nil est dieu, tout fleuve sera dieu ; si tout fleuve est dieu, les ruisseaux seront aussi dieux. Or, les ruisseaux ne sont pas dieux. Donc Zeus n'est pas dieu [3]. » Le point faible de ce *sorite* était facile à découvrir. Un autre est plus solide. « Si Jupiter et Neptune sont dieux, disait Carnéade, peut-on refuser ce titre à Saturne leur père, qui est l'objet de tant d'hommages, surtout en Occident? Saturne étant dieu, le Ciel son père ne le sera-t-il pas ! Et, à la divinité du Ciel ne faudra-t-il pas joindre celle de son père et de sa mère, qui sont l'Éther et la Lumière ? » Que répondre à cela, en effet? L'ancêtre d'un dieu n'est-il pas nécessairement, si haut qu'on remonte dans le passé de sa généalogie, un dieu lui-même? Les sorites cités incomplètement par Cotta n'ont pas toujours ces apparences de rigueur. « Jupiter et Neptune, disait-il encore, sont pour vous des dieux. Donc leur frère Orcus (Hadès) est aussi dieu; et ces fleuves qui coulent, dit-on, dans les Enfers, l'Achéron, le Cocyte, le Styx, le Pyriphlégéthon, et encore Charon et Cerbère, doivent être considérés comme des dieux [4]. » Ici, l'adversaire

1. Cette forme n'est pas reproduite exactement par Cotta chez Cicéron.
2. Sext. Emp., *Contre l'enseignement des sciences*, IX, 182.
3. Cicér., *De Nat. D.*, III, 17, 44.
4. *Ibid.*, III, 17, 43. Voir dans Sextus Empiricus, IX, 183-190, d'autres exemples des sorites de Carnéade. Ils ont tous pour objet de démontrer que

était en droit de protester. Si l'on admet que réside aux enfers un dieu appelé Hadès, s'ensuit-il que tout ce qui est sous la terre avec lui, que les fleuves et les monstres d'en bas soient dieux comme lui? De même Carnéade, quoi qu'il prétendît, ne pouvait forcer les adorateurs de Zeus et de Poséidon à reconnaître, sur la foi des généalogies théogoniques, la divinité de la Douleur, celle de la Terreur, celle des Songes, enfants de l'Érèbe et de la Nuit. Il a mille fois raison de se refuser à voir des divinités dans les abstractions personnifiées par les poètes, et de déclarer, par exemple, que la Fortune, étant inconstante et capricieuse, ne saurait être une déesse [1] ; mais il dépasse la mesure en condamnant à ces croyances qu'il répudie ceux qui adorent les grands dieux de l'Olympe. On pouvait être un dévot d'Apollon et d'Artémis, sacrifier à Hermès et à Aphrodite, sans être fatalement entraîné à se laisser convaincre de la personnalité de la déesse Persuasion ou de l'existence réelle de la déesse Concorde.

L'Académicien Cotta triomphe plus facilement quand il dénonce les incohérences et les contradictions de la conception des héros. Ces êtres semi-divins, qui ont un dieu pour père ou une déesse pour mère, devraient, à ce qu'il semble, être tous au même rang et tous jouir des mêmes honneurs. Qu'est-il arrivé cependant? Bacchus et Hercule, fils de Zeus, sont dans la gloire de l'Olympe, d'où Thésée, fils de Poséidon, est exclu. On sacrifie aux premiers comme à de grands dieux; l'autre doit se contenter d'un culte modeste. Achille, enfant de Thétis, reçoit, dans l'île d'Astypalée, des hommages divins; Orphée et Rhésos, qui doivent le jour à des Muses, n'ont d'autel nulle part. On voit même une femme mortelle, comme Ino, dont les aïeux seulement étaient dieux, passer, sous le nom de Leucothéa, pour une déesse, tandis que Circé et Pasiphaé, qui ont pour père le Soleil et pour mère Perséis, fille de l'Océan, sont tombées dans l'oubli des

les dieux n'existent pas, et ils arrivent à cette conclusion en réfutant, par l'absurde, la croyance religieuse commune.

1. Cicér., *De Nat. D.*, III, 24, 61.

ɔmmes. Pourquoi ces différences de traitement? Et comment ıus les enfants des dieux ne deviendraient-ils pas tous égale- .ent dieux? Serait-ce (c'est l'idée que Cotta sous-entend) que ɜtte prétendue divinité de certains héros est sans fondement, et ı'en réalité les hommages des hommes s'adressent à d'autres ɔmmes rendus immortels par leurs vertus? L'explication de otta est donc celle d'Évhémère [1]; pas plus que celui-ci du reste, n'admet que des hommes qui ont jadis vécu sur la terre aient u devenir dieux après leur mort, et il condamne cette croyance 'un mot : « C'est, dit-il, une superstition d'ignorants [2]. »

Refuser de multiplier les dieux en grossissant leurs rangs de ı foule des héros était un sentiment raisonnable que les prédéces- ɜurs de Carnéade n'eussent pas désavoué. Mais où il se sépare 'eux, c'est quand, pour faire pièce aux Stoïciens, il déclare la uerre à ces divinités sidérales qui avaient enchanté l'imagina- .on de Platon et celle de Xénocrate. La critique qu'il leur pplique n'a d'ailleurs rien de solide. « Vous divinisez, dit Cotta u stoïcien Balbus, le soleil et la lune, que les Grecs prennent, ɜlui-là pour Apollon, celle-ci pour Diane. Si la lune est une divi- ıté, il faut que l'étoile du matin, il faut que les autres planètes ıient également mises au nombre des dieux. Il en sera de même s étoiles fixes. » Et, en effet, ces conséquences avaient été mises précédemment, comme elles devaient l'être, par Xéno- ıte. Mais Cotta sort de la logique, quand il ajoute : « Pour- ɔi donc l'arc-en-ciel ne sera-t-il pas aussi compté parmi les ux, lui qui est si beau, et qui offre un aspect si merveilleux ɔn a pu dire qu'il est le fils de Thaumas? Si sa nature est ne, comment traiterez-vous les nuées? car les couleurs qui issent dans l'arc-en-ciel sont formées par elles... Et, si vous ıisez les nuées, vous devrez faire de même pour les tempêtes, nt reçu, en effet, du peuple romain les honneurs sacrés. Par il vous faudra considérer comme divinités les pluies, les

cér., *De Nat. D.*, III, 18, 46.
id., III, 16, 39, « hæc igitur indocti ».

ondées, les orages, les tourbillons [1] ». — On devait résister à un pareil raisonnement. Anciens Académiciens et Stoïciens pouvaient répondre qu'une nature divine ne saurait être attribuée à des phénomènes mobiles et passagers, comme sont l'arc-en-ciel et les nuées, que cette nature n'appartient donc pas à tous les météores célestes sans distinction, mais à ceux-là seuls qui, par leur régularité, leur constance et leur continuité, paraissent être en possession d'une existence immortelle. Les arguments de Carnéade étaient évidemment trop faibles pour ébranler la croyance à la divinité des astres.

Ils avaient plus de portée quand ils contestaient les preuves de l'existence des dieux tirées du spectacle de l'ordre de la nature et de la régularité de ses mouvements. Pourquoi cet ordre aurait-il nécessairement une cause divine? Et pourquoi ces mouvements ne seraient-ils pas réglés par la nature elle-même? Voyez le flux et le reflux de l'Euripe à Chalcis, celui du détroit de Sicile, les marées de l'Océan sur les côtes d'Espagne et sur celles de Bretagne : vous imaginez-vous qu'il y a là, à point nommé, une divinité, qui, à des heures précises, approche les flots de la côte ou les en éloigne? Si tout phénomène qui se reproduit à des intervalles périodiques vous paraît divin, à ce compte, ajoute-t-il en souriant, il faudra que la fièvre tierce et la fièvre quarte soient divines [2]. Il est plus sérieux et il va plus loin, quand il laisse entendre que ce monde si merveilleusement ordonné pourrait bien n'avoir pas été bâti par les dieux, mais construit par la nature, laquelle conserve et fait durer son œuvre, sans avoir recours à personne, grâce aux seules forces qui sont en elle et à cette espèce d'affinité ou de « sympathie » qui joint ensemble toutes les parties de l'univers [3].

Si les dieux ne sont pour rien ni dans la formation du monde, ni dans l'établissement et le jeu des lois auxquelles le monde obéit,

1. Cicér., *De Nat. D.*, III, 20, 51.
2. *Ibid.*, III, 9-10, 24.
3. III, 10, 26; 11, 28.

que devient cette Pronoia dont les Stoïciens menaient si grand bruit? Elle doit s'évanouir. Et, en effet, Cotta se faisait fort de démontrer que le gouvernement d'une providence divine ne s'aperçoit pas dans l'univers. Ses raisonnements sur ce point sont perdus [1] ; il ne nous reste que l'argumentation qui lui servait à combattre l'idée stoïcienne d'une action providentielle s'exerçant sur le genre humain. Plus nouvelle pour les Grecs qu'elle n'est maintenant pour nous, cette argumentation ne manquait pas d'une force spécieuse, et elle était assez développée. En voici les principaux traits. Seul entre tous les êtres animés, disent les Stoïciens, l'homme est en possession de la raison ; cette raison n'est-elle pas la marque la plus évidente d'une faveur toute particulière des dieux? — Oui, répond Cotta, l'homme dispose de la raison, mais la valeur de cet instrument placé entre ses mains est-elle la même pour tous? Il y en a chez qui la raison est bonne ; ceux-là verront juste ; chez d'autres, elle est défectueuse ; ils penseront faux. Dans la conduite de la vie, cette raison servira quelquefois à bien faire ; elle servira aussi, et beaucoup plus souvent, à mal faire. La masse des vices, des fraudes et des crimes est telle ici-bas qu'il semble que les dieux aient donné à l'homme plus encore le pouvoir du mal que celui du bien. La vertu est infiniment rare : comment donc y a-t-il si peu de gens que les dieux aient eu l'intention de favoriser ? N'est-il pas plus raisonnable de penser qu'ils n'ont voulu faire à personne ni mal ni bien [2]? Vous dites : Si l'homme commet des fautes, lui seul en est l'auteur, et il ne doit s'en prendre qu'à lui-même. Mais pourquoi ces dieux prévoyants, s'ils étaient animés d'une telle bienveillance pour l'homme, ne lui donnaient-ils pas une raison qui ne fût capable ni de fautes ni de crimes? Se sont-ils donc trompés sur l'usage que feraient les humains de leur présent? S'ils se sont trompés, où est leur sagesse ? Oui, si les dieux avaient réellement songé à nous bien traiter, ils auraient fait en sorte que

1. Il y a une lacune, après le § 25 du livre III.
2. III, 26-30.

nous fussions tous gens de bien ; tout au moins ils devraient faire que tous les gens de bien soient heureux. Or, à considérer ce qui se passe ici-bas, il semble que, si les dieux voient les choses humaines, ils les voient sans en prendre nul souci. La prospérité de Denys le tyran, les tortures de Zénon d'Élée, la mort de Socrate, mille autres exemples portent témoignage contre leur prétendue providence. Au moral, pour sentir ce qui est vice et ce qui est vertu, l'homme n'a pas besoin d'un dieu qui l'avertisse; sa conscience lui suffit. Dans l'histoire, la destruction de Corinthe et celle de Carthage n'ont pas été l'effet de la colère d'une divinité; il ne faut accuser de ces ruines que Critolaos pour la première, Asdrubal pour la seconde. Et la conclusion est nécessairement celle-ci, que de la vie de l'humanité comme de celle de l'univers il faut éliminer les causes divines pour leur substituer des causes naturelles [1].

Que pouvaient bien être pour les Grecs des dieux qui, non seulement ressemblaient à ceux d'Épicure, étant comme eux sans action sur l'humanité et étrangers au gouvernement d'un univers qu'ils n'ont pas créé, mais qui, de plus, étaient sans corps, sans figure analogue à celle de l'homme, des dieux que l'ordre qui règne dans la nature ne démontrait pas et dont il est absurde d'admettre la multiplicité? Des dieux pareils ne semblent-ils pas tout près de ne pas exister? Carnéade avait prévu cette conclusion, qu'il repoussait d'avance. « Je ne veux pas supprimer les dieux, s'écriait-il; je n'en ai garde; je veux seulement prouver que les Stoïciens n'entendent rien à la théologie [2]. » Mais, les dieux des Stoïciens et ceux des poètes ayant des traits communs, comment pousser la complaisance jusqu'à accepter, sans mot dire, une pareille distinction? Elle embarrassait, tout Académicien qu'il fût, Cicéron, qui a confié à la postérité ses scrupules. Dans

1. Cicér., *De Nat. D.*, 31-38.
2. *De Nat. D.*, III, 17, 44 : « Hæc Carneades aiebat. *non ut deos tolleret*... sed ut Stoïcos nihil de diis explicare convinceret. » Cf. III, 39, 93, « hæc fere dicere habui de natura deorum, *non ut eam tollerem*... »

son traité *De la Divination* [1], il parle à son frère Quintus de la discussion de Cotta contre les Stoïciens au troisième livre de *La Nature des dieux*, et il en parle non sans une certaine inquiétude. « Je vous avoue qu'il me semble qu'à force de vouloir combattre les Stoïciens, Cotta rejette entièrement les dieux. » Il avait dit immédiatement avant : « Je sais bien que, si Cotta prétend parler plutôt pour réfuter les arguments des Stoïciens que pour détruire l'opinion que les hommes ont des dieux, peut-être tient-il ce langage *pour n'avoir pas l'air* de s'écarter de l'opinion commune. » Les protestations d'orthodoxie de Cotta sont donc, Cicéron le confesse, une précaution prise à l'égard du vulgaire. Adversaire de la théologie stoïcienne, Cotta ne veut cependant pas passer pour athée; et, en réalité, il ne l'est pas. Faire profession d'athéisme serait un dogmatisme; or, il a horreur de tout dogmatisme. On l'entend soutenir, il est vrai, par les arguments qui lui paraissent les meilleurs, une thèse athéiste; mais, à un autre moment, il soutiendrait sans doute, avec non moins de force, la thèse théiste. Sollicité de choisir entre les deux, il ne choisirait pas; pressé de conclure, il ne consentirait à aucune conclusion qu'à celle-ci : la question est si délicate et les raisons opposées se balancent si également que se prononcer est impossible. N'est-il pas Académicien?

Cette suspension théorique du jugement savait d'ailleurs s'accommoder des conditions pratiques de la vie sociale. « Nous ne voulons pas, diront les sceptiques comme Sextus Empiricus [2], aller à l'encontre des opinions du commun des hommes, ni bouleverser la vie. » Ils obéiront donc, non seulement aux lois, mais aux coutumes de leur pays. Pratiquement (βιωτικῶς), la piété leur paraîtra un bien, l'impiété un mal : ils ne seront donc pas impies. C'est sans doute en ce sens que Carnéade, tout en argumentant, comme philosophe, contre la croyance à l'existence des

1. I, 5.
2. *Contre l'enseignement des sciences*, VIII, 157. Cf. Brochard, *Sceptiques grecs*, p. 360.

dieux, se défendait, comme citoyen, de songer à la détruire. Les arguments qu'il emploie permettent cependant de mesurer l'importance que, depuis Platon, avaient prise dans les esprits réfléchis les doutes raisonnés sur la réalité de ces êtres divins que la puissance de la tradition, soutenue par le prestige des arts et de la poésie, maintenait encore debout.

CHAPITRE VIII

ARISTOTE. — ÉPICURE

I

'Aristote. — Comment il comprend la nature divine et son acti-
Critique de l'anthropomorphisme. — Le sens caché des mythes.
›hraste et les croyances populaires.

te ne professa pas un moindre respect que Socrate et
›n pour les dieux de l'état [1]. Poser la question de savoir
›u s'il ne faut pas les honorer, lui paraît aussi étrange
demander si l'on doit aimer ses parents, ou si la
t blanche [2]. Le culte divin est pour lui un élément
t essentiel de la cité qu'au septième livre de sa
·, il entre dans de minutieuses prescriptions touchant le
ent du sacerdoce, l'habitation des prêtres, les édifices
t ce culte il le veut si magnifique et si somptueux qu'il
pas d'assigner à ses dépenses la moitié des revenus du
public [3]. Lui-même il ne lésine point avec les dieux.
clauses de son testament dispose que l'image de sa
ı consacrée à Dèmèter dans le sanctuaire de Néméa, ou
une autre impose à Nicanor, son futur gendre, l'obli-
acquitter la promesse qu'Aristote avait faite aux dieux
à savoir d'ériger, à Stagire même, deux statues de marbre
: quatre coudées, l'une à Zeus Soter, l'autre à Athèna

C. Zell, *De Aristotele patriarum religionum æstimatore*, Heidel-

ques, IX (XI), 9, p. 105 a.
ique, VII, 7, 4 ; 8, 6 ; 9, 6-7 ; 11, 1 ; 14, 9.

Soteira [1]. Une si pieuse munificence s'accorde mal avec l'accusation d'impiété qui troubla les derniers temps de la vie d'Aristote. Mais cette accusation, nous l'avons vu, n'avait nul fondement sérieux, et peut-être faut-il en chercher uniquement la cause dans la haine des Athéniens contre l'élève royal du philosophe. Non seulement, en effet, Aristote pratiqua en homme pieux les usages de la religion, mais il n'en voulut retrancher absolument rien, respectant, par esprit de conservation, même ce qu'ils avaient de choquant. Bien qu'il prétende, par exemple, écarter des yeux des jeunes gens tout spectacle inconvenant, et de leurs oreilles toute parole indécente, il fait cependant exception pour les joyeusetés traditionnelles de certains cultes [2], où les railleries grossières et les plaisanteries obscènes, comme celles des fêtes de Bacchus et les *géphyrismes* du Céphise, étaient autorisées par la loi.

S'il ne touche pas au culte, encore moins songe-t-il à ébranler dans les esprits la croyance à l'existence des dieux ; cette croyance universelle, « qui est celle des barbares aussi bien que des Grecs », en des êtres supérieurs doués de l'immortalité, « habitants d'un séjour immortel qui est le ciel et la région haute de l'univers » [3]. Son esprit passionné pour toute recherche voudra sans doute expliquer l'origine de cette croyance. Dans son traité *De la philosophie*, il démontrait comment deux causes principales avaient donné naissance chez l'homme à l'idée des dieux : d'une part, certains phénomènes extraordinaires de l'âme, tels que les songes, l'enthousiasme, les prophéties ; de l'autre, les spectacles du ciel : pendant le jour, celui du soleil, pendant la nuit, celui des astres, dont les mouvements réguliers et la belle harmonie semblent n'avoir d'autre auteur possible que la divinité [4]. Mais cette analyse n'avait pas la même portée que les explications analogues trouvées jadis par

1. Diog. L., V, 1, 9, 16.
2. *Polit.*, VII, 15, 8.
3. *Du Ciel*, I, 3, 6 ; II, 1, 2.
4. Sext. Empir., *Contre les Dogmatiques*, III, 20, 22.

sophistes. Elle n'aboutissait à l'expression d'aucune négation, même d'aucun doute ; tout au contraire, si l'on s'en rapporte Cicéron, Aristote s'étendait, avec une complaisance qui ne lui pas habituelle, sur cette démonstration de l'existence divine r les merveilles de la nature qui devait susciter après lui de si ignifiques ou de si oratoires développements. Par une suppo-ion hardie, originale, il imaginait des hommes qui auraient bité, non sur la terre, mais sous la terre, dans de belles meures pourvues de tout le luxe et de toutes les splendeurs de richesse, mais qui n'en seraient jamais sorti, et qui auraient ilement entendu dire qu'il existait des dieux puissants. Sou-in, l'abîme s'entr'ouvre, et, de leur séjour ténébreux, ces mmes montent là où nous sommes, à la lumière. « En con-nplant la terre, les mers et le ciel, en voyant l'étendue des ées et la violence des vents, en apercevant ce soleil si grand, beau, aux effets si puissants, qui produit le jour par l'effusion sa lumière dans toute l'étendue du ciel ; et, lorsque la nuit rait obscurci les terres, ces astres innombrables dont le ciel tier est paré et embelli, cette lune et la variété des aspects de lumière qui tantôt grandit, tantôt faiblit ; enfin le lever et le icher de tous ces astres et la régularité immuable de leurs rnels mouvements : à ce spectacle, pourraient-ils douter qu'il iit, en effet, des dieux et que ce soit là leur ouvrage [1] ? » Bien e ce passage paraisse tiré de l'un de ces dialogues, aujourd'hui dus, qui avaient un caractère plutôt littéraire que scientifique, us n'avons pas le droit de le considérer comme un pur mor-iu d'éloquence [2] composé à l'intention du vulgaire, et qui orimerait tout le contraire de la pensée intime du philo-ohe.

Ces dieux dont le spectacle de l'univers suggère l'idée, qui it-ils et quelle est leur nature ? Aristote se tenait à cet égard is les limites d'une prudente réserve. Les substances divines,

. Cic., *De Nat. D.*, II, 37, 95.
. C'était l'opinion de M. E. Havet, *Origines du christianisme*, I, p. 284.

disait-il, échappent à notre observation [1] ; et Sénèque répète, d'après lui, qu'on ne saurait être trop circonspect quand il s'agit des dieux [2]. Deviner tout ce qu'il en pensait serait donc téméraire et d'autant plus hasardeux que, outre son livre sur *La Prière*, nous avons perdu ses *Théologouména*, et ce traité *De la Philosophie*, dont on sait seulement qu'il y exposait, probablement pour la combattre, la doctrine dualiste des Perses, celle du Bon et du Mauvais Génie, Oromasdès et Ahrimann, assimilés par lui à Zeus et à Hadès [3]. D'autre part, bien qu'il eût réservé dans ses *Constitutions politiques* une large place aux choses sacrées, on voit, par ce qui nous en reste, qu'il devait s'y borner à des constatations historiques, sans les accompagner d'aucun jugement critique. N'est-il pas cependant permis d'entrevoir, même sur ce point délicat, quelque chose de son sentiment ?

De prime abord, le caractère le plus frappant de la religion grecque, à savoir la multiplicité des dieux, semble en contradiction avec l'essence même de la théologie d'Aristote. Quelle est, en effet, la nature de la substance où il va chercher et où il croit découvrir le principe des choses ? Cette substance, qui est immatérielle, immobile et cause du mouvement, éternelle et éternellement en acte, est aussi essentiellement une : il serait de toute impossibilité qu'il y en eût deux ou plusieurs [4]. Mais, au moment même où Aristote vient d'établir l'unité de cette cause première, on est étonné qu'il se demande s'il n'existe point d'autres substances éternelles, principes de mouvement, elles aussi, et que, ces substances éternelles, il les reconnaisse dans les astres qui, pour lui, sont autant de dieux [5]. Ces deux affirmations opposées

1. *Parties des animaux*, I, 5, 1.
2. *Quæstiones Naturales*, VII, 30.
3. Diog. L., *Prœm.* 6, 8.
4. Aristote cite à ce propos (*Métaph.* XI, 10) le vers homérique connu : οὐκ ἀγαθὸν πολυκοιρανίη· εἷς κοίρανος ἔστω. Nous n'avons pas à discuter ici les prétendues contradictions que, chez Cicéron, *De Nat. D.*, I, 13, l'épicurien Velleius croit découvrir dans la théologie d'Aristote. Voir le commentaire de Schömann.
5. *Métaph.*, XI, 8, 1-3.

ont l'air si inconciliables, et un esprit rigoureux comme celui d'Aristote paraît si incapable de tomber dans de formelles contradictions, qu'on est d'abord troublé et qu'on hésite [1]. Serait-ce que le moteur premier est bien un, mais que son unité n'exclut pas l'existence de plusieurs moteurs secondaires ? Et ne faut-il pas comprendre qu'il a imprimé sans doute, à l'origine, et continue d'imprimer au tout un mouvement général, mais que ce mouvement général embrasse et comprend un certain nombre de mouvements particuliers, auxquels président d'autres substances, divines elles aussi, également immortelles, mais subordonnées à la première ? Aristote, il est vrai, ne dit pas un mot de cette subordination dont son commentateur, Alexandre d'Aphrodisias, lui prête l'idée ; mais peut-être est-ce là l'unique moyen de résoudre la difficulté. Quoi qu'il en soit, on n'est pas autorisé à affirmer que, pour Aristote, il n'y a qu'un dieu unique, puisqu'à l'entendre les astres sont animés par des substances éternelles, c'est-à-dire par des dieux [2].

Est-ce à ces dieux-là qu'il pense ou à d'autres encore, quand il recherche quel peut être le genre d'activité propre à la nature divine ? Bienheureux sont les immortels, répétait le vulgaire depuis Homère ; et là-dessus le philosophe ne pense pas autrement que le vulgaire. Mais en quoi consiste la béatitude de ces êtres merveilleux ? Ils ne sont point, répond-il, comme Endymion, plongés dans un éternel sommeil ; ils sont éveillés et bien vivants. Par quoi donc leur vie est-elle remplie ? Quelles actions faut-il leur attribuer ? Toutes celles qu'on pourrait imaginer — Aristote les énumère — paraissent bien médiocres et absolument indignes d'eux. Or, si l'on retranche à un être vivant la faculté d'agir, que peut-il lui rester, sinon la contemplation ? L'acti-

1. Cf. Barthélemy Saint-Hilaire, Préface de la traduction de la *Métaphysique*, p. 105.

2. C'est, comme nous l'avons vu, la doctrine même de Platon, et de Xénocrate. Cicéron, *De Nat. D.*, II, 16, 44, nous apprend par quels raisonnements Aristote établissait la divinité des astres.

vité divine, qui est bienheureuse, est donc en même temps une activité contemplative [1].

On devine par là que les dieux d'Aristote ne seront pas ceux de tout le monde. L'absurdité de l'anthropomorphisme que Xénophane avait autrefois fait éclater aux yeux de tous par des images et des exemples, il la dénonce à son tour, sous une autre forme, abstraite, mais frappante. Qu'est-ce que des dieux à figure humaine ? Ce ne sont que des hommes à qui l'on prête l'éternité, de même que les Idées platoniciennes ne sont autre chose que des objets sensibles, imaginés comme éternels [2]. Aussi, combien Aristote prend en pitié Hésiode et les autres théologiens qui, sans se soucier de se comprendre eux-mêmes, ont osé dire que les dieux doivent au nectar et à l'ambroisie, dont ils se nourrissent, leur immortalité, et comme il lui est facile de triompher d'une pareille affirmation ! « Si c'est par un sentiment de plaisir, dit-il, que les dieux goûtent à ces mets, le nectar et l'ambroisie ne sont pas les causes qui leur donnent l'existence. Si au contraire ce sont ces aliments qui leur donnent la vie, comment les dieux seraient-ils éternels, ayant besoin de se nourrir [3] ? » De même, il veut bien approuver Hésiode d'avoir dit qu'à l'origine des choses fut le Chaos, parce qu'à ses yeux le Chaos est l'Espace destiné à tout contenir [4], mais en revanche il le condamne d'avoir laissé entendre que le divin est arrivé avec Jupiter seulement à la puissance complète et à l'absolue perfection ; ce qui impliquerait que le premier principe n'était pas parfait. Or, cette perfection du premier principe, déjà affirmée par Phérécydès, par Empédocle, par Anaxagore, est pour Aristote l'évidence même [5]. Faut-il s'étonner, par conséquent, qu'il n'accepte pas plus que Platon et que les Académiciens la théologie courante ? Après Xénophane, il répétera qu'il n'y a rien de bon

1. *Éthique à Nicomaque*, Liv. X, VIII, 7, p. 1178.
2. *Métaphysique*, II, II, 16, p. 997.
3. *Métaphysique*, II, IV, 12-13.
4. *Physique*, IV, 1-6.
5. *Métaph.*, XIII, IV, 3-4.

: vrai dans ce qu'on dit des dieux et qu'on parle d'eux au
·d [1]. La foule, ignorante des lois de la nature, s'imagine,
xemple, que c'est Jupiter en personne qui répand la pluie
es champs pour faire croître les moissons : quelle illusion !
ıd la pluie tombe du ciel, c'est « par nécessité » [2]. — « Les
: sont jaloux », disait-on encore. Mensonges de poètes !
ment attribuer pareil sentiment à la divinité, cause de toutes
:s, supérieure à toutes choses, et qui est ce qu'il y a de meil-
'? Les histoires qui donnent d'elle une idée fausse devaient
lui paraître, on n'en peut douter, bien qu'il ne se soit pas
qué sur ce chapitre, autant d'absurdités.

n'est pas qu'il ait entièrement éliminé de son œuvre toute
:e d'élément fabuleux. Les mythes, sous leurs formes
·ses, tenaient une telle place dans la tradition et dans la vie
lectuelle des Grecs, qu'il était difficile au philosophe, même
us austèrement passionné pour la vérité nue, de paraître les
:er. Aristote veut-il exprimer les conclusions du pessimisme
ıs désolé, il les met dans la bouche d'un personnage mytho-
ue, d'un compagnon de Bacchus, le Silène Marsyas [4].
ınte-t-il la vie des animaux, il citera, chemin faisant, sans y
.er la moindre foi, mais pour être agréable à ses lecteurs,
ıistoires merveilleuses qui s'y rattachent [5]. Mais, quand ces
ires sont en contradiction avec la science, particulièrement
la physique, telle qu'il la comprenait, il ne les mentionne
pour les écarter, ou pour les interpréter dans le sens de la

Poétique, XXV, p. 1460 b, 35. Cf. le commentaire de Vahlen, 6-267.

Phys., II, 8, ὥσπερ ὕει ὁ Ζεύς, οὐχ ὅπως τὸν σῖτον αὐξήσῃ, ἀλλ' ἐξ ἀνάγκης.

Métaph., I, II, 10.

Chez Plutarque, *Comsolat. à Apollonius*, 27, p. 115.

En voici un exemple. Les louves, raconte-t-il, n'enfantent chaque : que pendant une période de douze jours : on explique le fait par un e, en disant que c'est précisément le nombre de jours durant lesquels métamorphosée en louve pour échapper à la colère d'Hèra, fut escor- ar une troupe de loups, depuis le pays des Hyperboréens jusqu'à (*Hist. des anim.*, VI, 35, 2). Cf. IX, 18, 1, p. 617 b et IX, 32, 4,) a, ce qu'il raconte au sujet du héron et de l'aigle.

réalité. Peut-on en croire les poètes, quand ils laissent supposer que le ciel tomberait, s'il n'était soutenu par les larges épaules d'Atlas [1] ? Et ceux qui ont parlé autrefois du fleuve Océan, n'ont-ils pas fait simplement allusion à ces vapeurs qui s'élèvent sans cesse tout autour de la terre, pour retomber ensuite, sous forme de pluies, à sa surface [2] ?

Comme tous les Grecs d'esprit réfléchi, Aristote est donc porté à chercher, dans les mythes dont le sens littéral lui paraît inacceptable, un sens caché. Ne va-t-il pas jusqu'à découvrir chez Homère la théorie du « premier moteur », qu'ainsi il n'aurait point lui-même proprement inventée, mais seulement retrouvée ? Au huitième chant de l'*Iliade*, Jupiter voulant donner aux Olympiens une idée saisissante de la supériorité de sa force, leur dit : « Allons, dieux, essayez, pour savoir tous ce qui en est : suspendez une chaîne d'or au ciel, et attachez-vous y tous, dieux et déesses. Non, vous ne tirerez pas du ciel sur le sol de la terre Zeus, le dieu souverainement sage ; vos efforts seront vains. Mais, lorsqu'à mon tour je voudrai tirer, je vous entraînerai, avec la terre et avec la mer ; après cela, j'enroulerai la chaîne autour du sommet de l'Olympe, et tout restera suspendu dans les airs : tant je suis et au-dessus des dieux et au-dessus des hommes [3]. » — Aristote ne veut pas que ce passage ait la valeur d'une simple image poétique ; il y voit quelque chose de mieux et de plus profond. Qu'a laissé entendre le poète, sinon que la nature entière est mise en mouvement par un moteur unique et immobile [4] ? L'œuvre d'Aristote ne fournit pas d'autre exemple d'interprétations de ce genre ; mais celle-ci suffit à montrer ce qu'il pouvait penser des légendes divines. « Le philosophe, dit-il ailleurs, est *philomythe* » [5] ; c'est-à-dire que les éléments merveilleux du mythe intriguent sa curiosité, la sollicitent à

1. *Métaph.*, IV, 23. *Du Ciel*, 11, 1, 3, p. 284.
2. *Météor.*, I, 9, p. 347 a.
3. *Iliade*, VIII, v. 18-27.
4. *Marche des animaux*, IV, p. 699.
5. *Métaph.*, I, 2, 8.

trouver des explications [1], et l'amènent à découvrir les vérités qui s'y trouvent cachées. Qu'est-ce en effet que ces récits mythologiques « qui prêtent aux dieux des formes humaines, parfois même des figures d'animaux », et tant d'autres inventions de même espèce? Rien que des fables, qui furent jadis forgées « en vue de la multitude, dans une raison d'intérêt général, pour rendre plus facile l'application des lois ». Mais, derrière ces fables, l'œil pénétrant du philosophe aperçoit une véritable doctrine qui, de l'antiquité la plus reculée, s'est transmise jusqu'à lui. Cette doctrine des sages d'autrefois, c'est que les substances premières, les astres, sont des dieux, et que le divin embrasse la nature entière : belle et précieuse croyance, vénérable jusque dans ses débris [2]. Ainsi pensait Aristote. Vingt-deux siècles après lui, l'auteur de la *Symbolique et Mythologie des peuples anciens* ne pensera guère autrement. Seulement Creuzer imaginera que le langage mythologique, incompris du peuple, n'était compris que des prêtres ; et cette idée ne pouvait se présenter à l'esprit d'Aristote. En Grèce, l'interprétation des fables divines et la connaissance des vérités qui peuvent s'y mêler appartenaient à tout le monde ; elles étaient surtout du domaine des philosophes, qui mettent leur honneur à s'évertuer de tout expliquer.

Sur la religion comme sur le reste, les péripatéticiens resteront fidèles à l'esprit du maître. Théophraste ne niera pas les dieux populaires ; il ne les honorera pas non plus à l'aveugle. Sa piété, émancipée de la tradition, ne s'asservira point à toutes les coutumes de son temps. Les sacrifices sanglants, par exemple, lui paraîtront indignes des divinités [3] ; il ne verra dans cette pra-

1. Aristote expliquera pourquoi la Terre est considérée comme une mère, le Ciel ou le Soleil assimilés à un père (*Génération des animaux*, I, 2, p. 716 a) ; pourquoi Arès est uni à Aphrodite (*Polit.*, II, p. 1269 b) ; pourquoi l'on dit qu'Athèna a rejeté la flûte (*Polit.*, VIII, 6, p. 1341 b), etc.

2. *Métaph.*, XI, 8, 13, p. 1074.

3. Fragm. 150 (Eusèbe, *Prép. Ev.*, IV, 14). Il voulait qu'on réservât ces sacrifices aux « démons » (Fragm. 149).

tique qu'une dépravation du culte, une aberration de l'esprit de l'homme, autrefois mieux inspiré. De même en effet, remarque-t-il, que les libations de vin ont été précédées par des libations d'huile, de miel et d'eau, de même, à l'origine, les dieux ne recevaient de leurs adorateurs, comme offrandes, que les prémices des fruits de la terre [1]. Quand le sang des animaux commença à couler sur les autels, le ciel s'irrita. C'est depuis ce temps-là que certains hommes sent devenus athées, que d'autres, perdant l'esprit, ont imaginé des dieux qui leur ressemblent et ne valent pas mieux qu'eux [2]. Bien au-dessus de ces divinités médiocres s'élèvent, pour Théophraste comme pour Aristote, les véritables divinités célestes, les astres [3], dont il reconnaît l'action dans le changement des saisons et dans plusieurs phénomènes atmosphériques [4]. Mais, quand il étudie le monde végétal et qu'il tente d'en expliquer certaines particularités curieuses ou extraordinaires, ce n'est point aux dieux qu'il a recours : les signes, les prodiges que voulaient y voir les devins, ne le touchent point ; ce sont les lois naturelles qu'il cherche, qu'il veut découvrir [5]. De son *Histoire des Plantes* toute fable est volontairement exclue [6]. N'appartenait-il pas à l'élève favori d'Aristote de développer et de fortifier dans l'esprit grec l'idée, si contraire aux mythes chantés par les poètes, de la nécessité et de la régularité constante de la Loi [7] ?

1. Porph., *De l'abstinence*, II, 20.
2. *Ibid.*, II, 7.
3. *Ibid.*, II, 5.
4. *Les causes des plantes*, V, 8, 2 ; V, 15, 3.
5. *Recherches sur les plantes*, II, 3.
6. Par exemple, les fables relatives à la longévité de certains arbres, dont on attribuait la plantation à des dieux : l'olivier d'Athèna, le palmier de Délos, le platane de Delphes, etc. (*Sur les Plantes*, IV, 13, 2). Cf. II, 2, 9 ; IX, 5, 2.
7. Dans ce qui précède, nous n'avons pas tenu compte du traité pseudo-aristotélique *Du Monde*, dont le dernier chapitre (VII, p. 491) pourrait avoir été écrit par un stoïcien. Sur cet ouvrage, qui ne figure pas dans le catalogue dressé par Diogène Laërte, voir Buecheler, περὶ κόσμου (*Rhein. Mus.*, XXXVII, I, p. 50; II, p. 192) et Th. Bergk, *Griech. Liter.*, IV, 494, 564.

II

Épicure à Athènes. Avilissement de la religion au temps de Démétrios. — Rapports de la théologie épicurienne avec les croyances vulgaires. En quoi elle s'en distingue. — La perfection et la béatitude des dieux ne s'intéressent pas à l'homme. Arguments contre la Providence. — Épicure libérateur des âmes. — Nature particulière de sa piété. Son idéal divin.

Aristote touchait à la fin de sa vie et Théophraste enseignait depuis longtemps déjà, quand Épicure vint pour la première fois à Athènes, à l'âge de dix-huit ans. L'année où il y arriva [1] est celle même de la mort d'Alexandre (323). Sa jeunesse fut donc témoin du long ébranlement produit dans le monde par cet événement, des dernières luttes de la liberté hellénique et de son agonie. Bientôt après, il vit les Grecs, tombés sous le joug macédonien, non seulement se résigner à l'humiliation de leur défaite, mais s'y complaire, et s'enfoncer chaque jour davantage dans la bassesse, étonnant leurs vainqueurs eux-mêmes par les marques inouïes de leur servilité. La religion n'eut pas moins à souffrir que tout le reste de cet abaissement. Comme si le vieil Olympe n'était pas assez peuplé, on fit alors de nouveaux dieux ; et ces dieux nouveaux furent précisément les maîtres sous lesquels la Grèce tremblait. Athènes, qui jadis n'avait pas voulu accorder à Alexandre les honneurs divins, ne les refusa ni à Antigone ni à son fils Démétrios : elle alla même bien au delà de leurs désirs, déployant dans l'adulation une prodigieuse fertilité d'invention. Proclamés « dieux sauveurs », les deux conquérants macédoniens eurent, à ce titre, pour desservir leur culte, un prêtre élu annuellement, qui supplanta l'ancien archonte éponyme, en mettant son nom en tête de tous les actes publics. La constitution de la cité pouvait bien fléchir un peu en l'honneur de si grands

1. Diog. L., X, 1. On sait qu'il ne s'installa définitivement à Athènes pour y ouvrir une école qu'en l'an 406.

dieux : deux tribus nouvelles, l'Antigonide et la Démétriade, furent donc créées, ce qui amena ce résultat que l'Assemblée des Cinq-Cents devint celle des Six-Cents. Un Athénien, du nom de Stratoclès, qui ne manquait pas d'imagination, réussit alors à faire adopter un décret d'après lequel les députés qui seraient envoyés à Antigone et à son fils pour traiter des affaires de l'État s'appelleraient désormais des « théores », comme ceux qu'on envoyait à Delphes et à Olympie pour les fêtes sacrées [1]. Où l'image de ces deux dieux terrestres pouvait-elle être mieux placée qu'à côté de celles des dieux célestes? On la broda donc sur le péplos sacré d'Athèna, et il fallut que la noble déesse consentît à devenir la « sœur aînée » de Démétrios qui, à titre de parent, fut logé chez elle, au Parthénon, et souilla de débauches son sanctuaire de Vierge. Par un raffinement de cynisme ignominieux dont Démétrios est lui-même révolté, on érige des autels à ses favoris, des sanctuaires à ses maîtresses : Lamia et Léæna deviennent de nouvelles Aphrodites, que l'on révère et auxquelles on offre des sacrifices [2].

Quand Démétrios, revenant de Leucade et de Corcyre, débarqua au Pirée, Athènes courut à sa rencontre, avec de l'encens, des libations, des couronnes, et elle chanta, en l'honneur du dieu triomphant, des chœurs accompagnés de danses, dont un fragment intéressant nous a été conservé par Duris de Samos. « Voici, disait le poète, les plus grands et les plus aimés des dieux qui reviennent parmi nous, Déméter et Démétrios; l'une pour célébrer les augustes mystères de Corè; l'autre joyeux, et beau, et souriant. Son aspect est auguste; entouré du cercle de ses amis, c'est un soleil au milieu des astres. » Il ajoutait : « O fils de Poséidon tout-puissant et d'Aphrodite, salut ! les autres dieux sont bien loin, *ou ils n'ont pas d'oreilles, ou ils n'existent pas, ou ils ne font à nous aucune attention*; tandis que toi, tu es présent et nous te voyons. Tu n'es ni de bois, ni de marbre; tu

1. Plut., *Vie de Démétrios*, X-XI.
2. Plut., *ibid.*, XXIV. Athénée, VI, 253 c-e.

es un vrai dieu [1]. » — Cet hymne, œuvre d'un bel esprit qui s'amuse des idées et qui joue avec les mots, atteste peut-être moins l'état irréligieux des âmes à cette époque, que leur honteuse platitude. Mais, un demi-siècle seulement auparavant, Athènes n'eût pas toléré que, dans un chant officiel, composé au nom de la cité, on osât faire entendre que les dieux n'existent pas, ou bien qu'ils sont pour l'homme comme s'ils n'étaient point. Bien que la religion, qui consiste presque tout entière dans le culte, ne soit pas encore sérieusement atteinte, car ses fêtes se célèbrent avec autant de régularité et de magnificence que par le passé, les Athéniens semblent donc être devenus plus tolérants pour l'expression de l'incrédulité, parce qu'avec le temps, et sous le coup des désastres qui les ont successivement frappés, ils restent moins convaincus de la puissance et de la justice des dieux, plus indifférents par conséquent à tout ce qu'on pouvait dire de ces maîtres capricieux.

Telle fut l'époque où Épicure commença à enseigner. Lui aussi dira que les divinités ne prennent nul souci de l'humanité et qu'elles n'ont pas d'oreilles pour en écouter les prières ; mais il dira cela avec une conviction que n'avaient pas les flatteurs de Démétrios, et parce que cette affirmation se rattache aux principes même de sa théologie, dont il nous faut rappeler ici les traits essentiels.

Épicure ne fut point un athée. Il n'admit pas, il est vrai, la divinité des astres; le soleil et la lune ne furent pas pour lui ce qu'ils étaient pour Platon et pour Aristote, des êtres vivants et animés [2]. Il n'admit pas davantage l'innombrable légion des « démons » platoniciens, ni l'armée des « héros », c'est-à-dire des âmes des morts divinisées par l'affection ou par l'orgueil de leurs proches [3]. Mais il crut, d'une croyance ferme, à l'existence des dieux, et cette existence il entreprit de la démontrer, en

1. Athénée, VI, *l. cit.*, qui emprunte ces renseignements à Démocharès, cousin de Démosthène l'orateur.
2. Plut., *Contre Colotès*, p. 1123 a.
3. Plut., *Opinions des philos.*, I, 8 (Diels, *Doxogr.*, p. 307).

disant que c'était la nature elle-même qui en avait imprimé la notion dans l'esprit de l'homme. Comme, en effet, il n'est pas de peuple, si barbare et si sauvage qu'il soit, qui ne possède, antérieurement à toute doctrine, cette notion en quelque sorte anticipée (πρόληψις), comment douter qu'un sentiment aussi naturel et aussi universel ne réponde à une réalité [1]? Il donnait encore de sa foi une raison qui n'est autre, sous une forme incomplète, que le célèbre argument ontologique de saint Anselme, développé par Descartes, Spinoza et Leibnitz. « Épicure, dit Cicéron, veut qu'il y ait des dieux parce qu'il est nécessaire qu'il existe une nature supérieure à tout et souverainement parfaite [2]. » Une pareille conception de la perfection divine semblerait avoir dû entraîner pour Épicure cette conséquence de lui faire répudier d'une façon absolue la théologie traditionnelle; et pourtant il n'en est rien. S'il n'accepte pas cette théologie tout entière, il en respecte au moins les principaux fondements. Pour lui, comme pour le plus humble des Grecs, les dieux ont la forme humaine. Pourquoi leur en supposer une autre? Cette forme n'est-elle pas celle qui s'offre partout à nos yeux, quand nous sommes éveillés, celle aussi que prennent les fantômes qui se présentent à nous durant le sommeil et qui émanent d'êtres réels [3]. D'autre part, puisqu'il y a une nature souverainement parfaite, n'est-il pas nécessaire que cette même nature soit aussi souverainement belle? Or, quelle figure peut être plus belle que la figure humaine? Argument sans valeur logique, argument de Grec et d'artiste, mais qui témoigne avec quelle puissance, en façonnant les dieux, l'art avait imposé leurs images, si bien qu'Épicure ne pouvait s'en déprendre. Ces êtres parfaits, dont la beauté n'est que la beauté humaine élevée à l'idéal, ont donc la même forme que l'homme. Mais à quel genre de corps s'applique cette forme? C'est ici qu'Épicure se sépare tout à fait et des poètes et des artistes.

1. Cicéron, *De Nat. D.*, I, 16. 43. L'argument tiré du consentement général est combattu par l'Académicien Cotta (I, 23).
2. Cicér., *ibid.*, II, 17.
3. Cicér., *De Nat. D.*, I, 18, 45. Sext. Emp., *Contre les Dogm.*, III, 25. Cf. les εἴδωλα de Démocrite (Cic., *ibid.*, I, 38, 107).

Ses dieux, en effet, formés, comme tous les êtres vivants et comme les mondes infinis, par le concours fortuit des atomes, n'ont cependant point de corps tangible, solide, matériel : leur essence est si légère, si ténue qu'elle échappe à nos sens, et que ce n'est pas l'œil, mais l'esprit seul qui les voit [1]. Étonnante conception que Cicéron trouve si bizarre qu'il s'en divertit. Plaisants dieux, en effet, qui possèdent tous les membres de l'homme sans pouvoir faire usage d'aucun, qui n'ont pas de corps, mais un semblant de corps, pas de sang, mais un semblant de sang [2]; dieux transparents, aériens [3]; esquisses de dieux, dieux au simple trait [4]! Et cependant l'intention du philosophe était facile à démêler. Si Épicure supprime dans ses dieux la corporalité [5], s'il les réduit à l'état de formes, d'apparences et de fantômes, n'est-ce point parce qu'il suppose leur nature trop parfaite pour qu'elle soit enchaînée aux nécessités du corps et à toutes les misères qu'il traîne après lui? Et quelle révolution une telle conception, si elle eût prévalu, n'eût-elle pas faite dans les idées religieuses! Affirmer des dieux incorporels, inaccessibles par suite aux troubles, aux plaisirs et aux défaillances des sens, sans vices parce qu'ils sont sans passions, c'était nier formellement ceux d'Homère, qui, eux, ne sont pas des semblants de dieux, mais des dieux réels et solides, en chair et en os, très actifs, très passionnés, et parfois très scandaleux. Dissiper les fictions mythologiques si accréditées auprès de tous, Épicure ne l'espérait pas, sans doute, mais il l'aurait voulu. « Les dieux existent, écrivait-il à son disciple Ménoikeus, et nous avons de leur existence une claire connaissance; mais ils ne sont pas tels que les croit le vulgaire. L'impie n'est pas celui qui détruit les dieux de la foule, mais celui qui attache aux dieux les opinions de la foule [6]. » Épi-

1. Diog. L., X, 139. Plut., *Opinions des philos.*, I, 7, p. 882 a. Lucret., *De Nat. R.*, V, 148.
2. Cic., *De Nat. D.*, I 18, 49; 25, 69. Cotta (*ibid.*, I, 32-35) développe les raisons qui lui paraissent prouver l'absurdité de cette conception.
3. Cic., *ibid.*, I, 44, 123. *De Divin.*, II, 40.
4. Cic., *ibid.*, II, 23, 59, « monogrammos deos ».
5. Le mot a été employé par Bossuet et par Voltaire.
6. Diog. L., X, 123. *Epicurea*, éd. Usener, p. 60.

cure appartient donc à cette race de philosophes pour qui les légendes divines sont des histoires sans aucun fond de réalité, pures divagations d'Homère et de cette « tourbe poétique » dont il parlait avec mépris [1]. Et, s'il est convaincu du néant de ces fables, c'est que les dieux, tels qu'il les a conçus, ne sont que des formes, qu'ils n'ont point ce corps misérable qui les condamnerait à toutes les faiblesses de l'humanité [2].

Comme ceux de tout le monde d'ailleurs, ses dieux sont immortels [3], mais ils ne le sont pas pour les raisons que donne tout le monde. Pas plus qu'Aristote, Épicure n'aurait admis que l'ambroisie et le nectar pussent être une explication de l'immortalité divine. Ses dieux ne meurent point, précisément parce qu'ils n'ont pas de corps. Si, en effet, sur la terre, hommes et animaux naissent et grandissent pour s'altérer ensuite et mourir, c'est que l'existence des êtres terrestres est attachée à un corps, et que le corps, de sa nature, est corruptible. Les dieux d'Épicure n'ayant qu'une simple forme, cette forme, qui les constitue et qui ne recouvre rien de matériel, est incorruptible : ils sont donc impérissables, et leur vie est éternelle.

Si l'éternité est le privilège nécessaire de leur nature parfaite, cette même perfection exige qu'ils jouissent d'une complète béatitude. Ils sont donc heureux, mais non à la façon des dieux mythologiques. Ces derniers, chez Homère et chez les autres poètes, se montrent si affairés, si agités, si troublés de passions et d'émotions diverses, leur existence est si laborieuse que les hommes ont beau les appeler » les bienheureux », en vérité ils ne méritent guère cette épithète, tant leur bonheur est incomplet, mélangé et contrarié. L'action, qui paraît être leur principal plaisir, ne leur coûte pas, il est vrai, la fatigue qu'elle coûte aux

1. Plut., *Morales*, p. 1087 a.

2. C'est pour une raison analogue qu'Épicure ne voulait pas des « démons » d'Empédocle (Plut., *Cessation des oracles*, 20, p. 420 d), parce que les démons sont imparfaits, et que, parmi eux, il y en a de mauvais et de pervers.

3. Diog. L., X, 123, τὸν θεὸν ζῷον ἄφθαρτον. Hippol., *Philosoph.*, 22, 3.

hommes ; ils l'ont facile et sans efforts. Mais l'action qui, à certains moments, est pour eux la querelle, la discorde, et même la bataille, remue leurs âmes d'impressions pénibles, contraires à la véritable félicité; et, dans les intervalles de l'action, aux heures même où ils se reposent, les plaisirs qu'ils goûtent et qui leur viennent des sens, ne sont pas tous aussi nobles que l'audition de la cithare d'Apollon et du chant des Muses. Épicure a conçu autrement la béatitude de ses dieux. Pour leur éviter toute cause de trouble, à l'exemple d'Aristote, il leur retranche l'action [1], et, pour les faire jouir de ce calme absolu qui, à ses yeux, est le bonheur idéal, il les relègue bien loin de l'homme et de la terre, dans les intermondes [2], c'est-à-dire dans ces espaces vides et déserts de l'univers, placés en dehors du mouvement et du choc des atomes, et où règne le silence de l'éternelle paix. C'est là qu'ils vivent, infinis en nombre ; car, par une sorte de loi d'équilibre (ἰσονομία) dont Épicure suppose gratuitement l'existence, il faut que la multitude des immortels corresponde à la multitude des mortels [3].

Mais quelle est cette vie divine qui, au regard de l'homme, semble n'avoir rien qui la remplisse ? Les dieux, répondait Épicure, trouvent la joie dans le sentiment de leur perfection, dans la certitude qu'ils ont de jouir à jamais des plus grands de tous les plaisirs. — Un tel bonheur est si abstrait que l'école épicurienne ne put s'en contenter longtemps pour ses dieux : voici donc ce qu'elle imagina. Comme, pour un Grec, entre tous les plaisirs, il n'en est pas au monde de plus doux que celui de la conversation, les Épicuriens ne voulurent pas priver de pareilles délices

1. Cicér., *De Nat. D.*, I, 19, 51. Hippol., *Philosoph.*, 22, 3. Lact., *De ira Dei*, 17, 1.

2. Diog. L., X, 89. Cicér., *De Divinat.*, II, 40. Lucrèce, V, 147, etc.

3. Cicér., *De Nat. D.*, I. 19, 50; I, 39, 109, où l'on voit que les Épicuriens donnaient de l'*isonomie* cette raison que « s'il y a des causes qui détruisent, il doit y avoir, en revanche, des causes qui conservent ». Les premières exercent sans doute leur action sur la terre et sur l'humanité, domaines des choses périssables, les secondes dans le monde divin, qui est éternel.

les habitants de leurs intermondes, et ils supposèrent que ceux-ci charment les loisirs de leur éternité à causer, à s'entretenir ensemble, et dans la seule langue qui soit vraiment digne de ces êtres parfaits, dans la langue grecque [1]! Ici, la théorie était si surprenante que les adversaires de l'Épicurisme avaient beau jeu. Si les dieux causent entre eux, c'est qu'ils ont une voix ; s'ils ont une voix, ils doivent posséder des organes tels que les poumons, la trachée-artère, la langue et la bouche [2]; voilà donc les dieux d'Épicure qui ont non seulement une forme, mais un corps pareil à celui des hommes ! L'objection était irréfutable. Nous admettrons que ce n'est pas Épicure lui-même, mais ses disciples, qui, plus tard, tombèrent dans ces contradictions. Le maître n'aurait pu faire parler les dieux sans paraître détruire lui-même ce qu'il enseignait au sujet de ces êtres sans corps, qui seraient des esprits purs, s'ils n'avaient une forme.

Que les dieux jouissent du plaisir de converser ou bien qu'ils restent éternellement muets comme les espaces qu'ils habitent, leur sérénité parfaite, qui constitue l'essence même de leur bonheur, est, et a été, dès l'origine des choses, étrangère à toute préoccupation et à tout travail. Ils ne se sont point donné le souci de fabriquer le monde, qui s'est fait jadis sans eux, par un concours d'atomes, et qui, depuis ce temps-là, continue de marcher, sans qu'ils aient à intervenir dans son mouvement [3]. Ils n'exercent donc aucun pouvoir sur cette terre qui n'est pas leur ouvrage, aucune influence sur l'homme qu'ils ne connaissent pas, et avec qui ils ne se soucient pas d'entrer en relation [4]. Les Stoïciens se désolaient et s'indignaient de cette doctrine. « Tu désarmes la divinité, s'écriera Sénèque apostrophant Épicure ;

1. Philod., *De victu deorum*, VI, 13.
2. Sext. Emp., *Contre l'enseignement des Sciences*, IX, 178.
3. Cicér., *De Nat. D.*, I, 20, 53.
4. D'après l'inscription philosophique d'Œnoanda, les Épicuriens affirmaient que l'invention du langage n'était pas due à Hermès, ni celle des arts à Athèna : c'étaient les nécessités de la vie et les circonstances qui, dans le cours du temps, avaient fait découvrir aux hommes ce qui leur est utile : la divinité n'y était pour rien (*Bull. Corr. hell.*, 1897, p. 391, 2,3).

dépouillée de tous ses traits, de toute sa puissance, tu l'as rejetée, pour qu'elle n'effraie personne, bien loin de la sphère que nous habitons ; entre elle et les mortels s'élève un mur immense, allant à l'infini, qui la soustrait à nos regards et à notre approche » [1]. La quiétude de la divinité ne s'intéresse donc pas à l'homme, et elle a raison. Voir et surveiller tous les actes humains, envoyer à chacun le bien et le mal, distribuer récompenses et châtiments, écouter toutes les prières, assister à tous les sacrifices, quel labeur et quel ennui! Serait-ce la peine d'être dieux pour s'imposer pareil tracas ? Épicure insiste, et il discute. A quoi donc servirait à la divinité d'avoir créé l'homme et de s'occuper de lui ? Quel profit pourrait-elle bien en tirer? On répondra que la divinité y gagne d'être honorée ; mais qu'importe le culte à des êtres souverainement heureux et qui ne manquent de rien? Ou bien, si la divinité a voulu accorder à l'homme cet honneur extraordinaire de créer le monde à son intention, de l'élever à la dignité de roi des êtres vivants, et de l'aimer comme un fils, pourquoi donc a-t-elle fait de lui un fragile mortel et a-t-elle exposé ce qu'elle aimait à toute espèce de maux? Si l'homme est l'enfant de la divinité, comme elle, il devrait être heureux ; comme elle, il devrait être immortel, destiné qu'il est à la contempler et à l'adorer [2].

Un des principaux arguments d'Épicure contre la Providence divine était, en effet, tiré de l'existence du mal. Nous devons à Lactance de connaître la forme et le développement de cet argument. Le dieu, disait Épicure, ou bien veut supprimer le mal et n'en a pas le pouvoir, ou bien il en a le pouvoir et il ne le veut pas, ou il ne le veut ni ne le peut, ou il le veut et il le peut. S'il le veut sans le pouvoir, il est faible, et cette faiblesse ne convient pas à un être divin. S'il le peut sans le vouloir, il est malveillant, et ce sentiment est également étranger à la nature divine. S'il ne le veut ni ne le peut, il est en même temps malveillant et faible,

1. *De Beneficiis*, IV, 19.
2. Lact., *Divin. inst.*, VII, 5, 3. Voir, pour les autres textes, Usener, *Epicurea*, p. 250-252.

et par conséquent il n'est pas dieu. S'il en a à la fois la volonté et le pouvoir, seule chose qui convienne à un dieu, d'où provient donc le mal? Et pourquoi ce mal ne le fait-il pas disparaître [1]? Telles étaient les armes dialectiques dont Épicure se servait pour faire le siège de la Providence. Cette *Pronoia* qui, bientôt, dans l'école stoïcienne, ne sera plus un simple être de raison et un attribut de la puissance céleste, mais qui deviendra en quelque sorte une nouvelle personne divine, laquelle marchera à part des autres et jouera un rôle spécial, Épicure non seulement ne la reconnaît pas, mais il veut en détruire jusqu'à l'idée. Ses disciples diront que ce qu'on raconte d'elle n'est que fable pure; ou bien ils s'égaieront, avec plus ou moins de finesse, au sujet de « cette vieille diseuse de bonne aventure », de cet épouvantail ridicule, pareil à la Poinè de la scène tragique, ou au monstre Empousa, sorte de croque-mitaine dont on faisait peur aux enfants grecs [2].

Aux yeux d'Épicure, l'homme qui partage toutes les croyances communes sur le compte des dieux est, lui aussi, un enfant, mais un enfant débile et triste que de vaines frayeurs rendent malade. Plein de pitié pour ses souffrances, le philosophe est le médecin qui s'approche de lui, avec l'intention de le guérir ; mais le mal est si profond que, pour sauver le patient, il faut l'opérer, et tout d'abord extirper de son âme le chancre qui le ronge : la crainte de la divinité [3]. Quel supplice n'est-ce pas que de sentir perpétuellement au-dessus de sa tête « un maître qui pense à tout, qui remarque tout, qui croit que tout le regarde » et qui, nuit et jour, nous fait trembler [4]! L'homme, attendant les volontés et les arrêts de ce tyran capricieux, vit dans des transes et dans des angoisses sans fin. Il faut le délivrer d'une pareille torture ; il faut lui démontrer que, sans doute, les dieux existent, mais que

1. Lact., *De ira dei*, 13, 19.
2. Plut., *Cessation des oracles*, 19, p. 420 b ; *Morales*, p. 1101 c. Cicér., *De Nat. D.*, II, 29.
3. Plutarque, *Morales*, p. 1092 b. *Doxogr.*, Diels, p. 581, 17, etc.
4. Cicér., *De Nat. D.*, I, 20, 54.

LIBRARY

leur essence est si parfaite et leur vie si bienheureuse qu'aucune de nos passions ne saurait les troubler; qu'en conséquence ils sont étrangers à tout sentiment de colère comme à tout sentiment de faveur à notre égard, et que, si l'humanité n'a rien à espérer d'eux, elle n'en a non plus rien à redouter [1]. C'est à quoi Épicure s'appliqua, et il parut y avoir si bien réussi que Lucrèce le félicitera avec enthousiasme d'avoir osé le premier regarder en face « ce fantôme effrayant dont la tête sortait des régions du ciel [2] ». Il n'aura pas moins raison de le féliciter d'avoir habitué l'homme, instruit des phénomènes de la nature, à regarder sans pâlir les météores célestes [3], et surtout de lui avoir ôté l'anxiété de la vie future [4]. Si nulle divinité ne s'occupe de l'homme, celles qui pourraient siéger aux enfers ne sont pas plus à craindre que celles qui trônent dans le ciel ; comme nos actions, bonnes ou mauvaises, ne les intéressent ni ne les touchent, il n'y a dans l'Hadès ni tribunaux, ni jugements : Minos, Éaque, Rhadamanthe sont de vains mots. « Je n'ai pas peur, dit l'épicurien d'Œnoanda, des Tityos et des Tantale que quelques-uns placent dans l'Hadès [5]. » Tous les monstres que l'imagination trop fertile des poètes avait accumulés, soit aux portes, soit aux différentes stations des Enfers, s'évanouissent donc, comme des ombres creuses et comme de sombres cauchemars de rêves, à la lumière qu'Épicure porte dans l'esprit humain.

Ce libérateur des âmes fut, dès l'antiquité, traité d'impie par les adversaires de sa doctrine. Ni Plutarque, dont la religion est souvent timorée, ni Cicéron à qui la défense de la Providence fournissait la matière d'un plaidoyer facile et fécond en beaux développements, ne lui ont pardonné d'avoir osé dire que les dieux sont sans action sur l'humanité. Des dieux qui ne font rien, qui ne se soucient de rien, qui n'accordent rien à personne,

1. Diog. L., X, 77, 139. Cicér., *De Nat. D.*, I, 17, 45.
2. *De rerum natura*, I, 64.
3. Usener, *Epicurea*, p. 73-74.
4. Diog. L., X, 81, 143. Plutarque, *Morales*, p. 1106 c-d.
5. *Bull. Corresp. hell.*, 1897, p. 394, fragm. 51 de l'inscription.

ce sont, dit Cicéron, des dieux pour rire; et Épicure, qui a l'air de conserver les divinités, ne les conserve qu'en parole ; en réalité, il les supprime [1]. Que l'orateur romain n'adresse-t-il le même reproche à Aristote dont les dieux sont, eux aussi, inutiles à l'espèce humaine ! Mais, ou il n'a pas songé à ce rapprochement, ou, pour mieux accabler son adversaire, il ne l'a pas voulu. Épicure est donc pour lui un athée qui se dissimule, mais un véritable athée. Que faut-il penser de cette accusation ?

Les Épicuriens la repoussaient avec indignation et la retournaient contre leurs adversaires, prétendant, sans crainte du paradoxe, qu'eux seuls étaient vraiment pieux et que les autres ne l'étaient pas [2]. Quelle a donc été, à l'égard de la religion, l'attitude du maître ? Diogène Laërte se fait l'écho d'un bruit d'après lequel Épicure aurait dû beaucoup aux livres de Théodoros [3] ; mais Épicure a pu emprunter à Théodoros quelques-uns de ses arguments contre les superstitions vulgaires, sans le suivre pour cela jusqu'au bout et sans adopter ses conclusions. Comment confondre dans la troupe des athées un philosophe qui, au témoignage de Philodème, prenait vivement à partie les Prodicos, les Critias, les Diagoras, qu'il comparait à des « bacchants » et qu'il appelait des « fous » [4] ? Et comment qualifier d'impie un homme qui avait écrit des livres de dévotion, un traité *De la Sainteté* (περὶ ὁσίας), un traité *De la Piété* (περὶ εὐσεβείας) ; titres qui n'avaient rien de mensonger; car « à lire ces ouvrages, s'écrie Cicéron emporté d'un beau mouvement, on croirait entendre Titus Coruncanius et Publius Scævola, nos grands pontifes, et non pas l'homme qui a détruit radicalement toute religion, en travaillant, sinon de ses mains comme Xercès, du moins par des raisonnements, à jeter bas les temples et les autels des dieux immortels [5]. » — « Sacrifions saintement et

1. Cicéron, *De Nat. D.*, I, 44, 123. *De divinat.*, II, 40.
2. Inscript. d'Œnoanda, n° 50, 5-7 (*Bull. Corresp. hell.*, 1897, p. 393).
3. Diog. L., II, 97.
4. Philod., περὶ εὐσεβ. II, 82, p. 112 Gomperz.
5. *De Nat. D.*, I, 41, 115.

comme il convient [1] », disait en effet Épicure, et lui-même donnait l'exemple [2]. Singulière contradiction de sa conduite et de sa doctrine ! La logique de celle-ci semblait exiger que l'homme ne s'inquiétât pas plus des dieux que les dieux ne s'inquiètent de l'homme, qu'il n'élevât pas au ciel des prières qui ne sont pas entendues, qu'il ne présentât pas des offrandes qui ne sont point agréées. Et pourtant Épicure prie, Épicure sacrifie ! C'est ici que ses ennemis se récrient, et qu'après l'avoir traité d'athée, ils le traitent d'hypocrite. Il affiche, disent-ils, des prières et il étale des adorations dont il n'a nul besoin. Les paroles qui sortent de ses lèvres jurent avec sa philosophie ; le prêtre qui, à côté de lui, immole la victime, n'est pour lui qu'un cuisinier ; et, la cérémonie terminée, Épicure s'en va en prononçant ces mots d'un personnage de Ménandre : « Je viens de sacrifier à des divinités qui ne font à moi aucune attention [3]. » Quelle comédie joue-t-il donc et pourquoi la joue-t-il ? Ses adversaires répondent sans hésiter : si Épicure, qui pense tout autrement que la foule sur le compte des dieux, se conduit cependant envers les dieux exactement comme la foule, c'est qu'il veut la ménager et qu'il a peur d'elle [4].

Bien qu'à la distance où nous sommes des sages de l'antiquité, il soit téméraire de vouloir sonder leurs reins et leurs cœurs, justifier Épicure n'est pas chose très difficile. Gassendi l'a entrepris [5], et après lui il n'est besoin que de condenser et de fortifier ses raisons. Pour expliquer la conduite du philosophe, est-il nécessaire d'abord de faire intervenir un sentiment de prudence, qui serait d'ailleurs assez naturel ? Afin d'obtenir la paix, cette

1. Philod., π. εὐσεβ., p. 126 Gomperz. Usener, *Epicurea*, p. 258.
2. Cicéron, *D. Nat. D.*, I, 30, 85.
3. Plut., *Morales*, p. 1102 b.
4. Plut., *ibid.*, ὑποκρυπτομένοις διὰ φόβον ἃς ἔχουσι δόξας. Cic., *De Nat. D.*, I, 44, 123 ; III, 1 : « Negare deos esse non audet, ne quid invidiæ subeat aut criminis. »
5. *De vita et moribus Epicuri.* Voir le livre IV, *De objecta Epicuro impietate.*

paix précieuse qui rapproche l'homme de la divinité bienheureuse, Épicure eût consenti sans doute à faire quelques concessions à la tradition et aux conventions sociales. Mais il a d'autres motifs. De même que la notion de l'existence divine lui paraît innée dans l'âme humaine, ainsi le culte des dieux est à ses yeux une chose si conforme à la nature qu'on ne peut éprouver aucune répugnance à suivre cette inclination naturelle, qui a tourné en un usage réglé par la loi. Assurément la divinité se passerait facilement de nos honneurs ; mais l'honorer, c'est céder à un besoin que l'homme a toujours éprouvé ; et bien imprudent serait celui dont les opinions audacieuses viendraient contrarier ce besoin, et, jetant le trouble dans les esprits, entraver l'exercice des cérémonies les plus augustes [1]. Mieux vaudrait encore ajouter foi aux fables qui concernent les dieux, se repaître de cette illusion qu'ils nous connaissent et nous écoutent, et se leurrer, en les implorant, d'espoirs chimériques, que de rester sous le joug de cette dure et inflexible nécessité des physiciens, qui supprime toute religion [2]. Le culte, même mal entendu, est préférable à l'absence de culte. Ce n'est donc pas seulement une sorte de raison pratique qui inclinait Épicure devant les autels, tandis que la raison pure lui montrait l'inutilité de sa démarche : il adorait les dieux avec cette conviction qu'il est naturel à l'homme et qu'il est bon pour lui de les adorer.

Il apportait cependant dans son adoration un tout autre esprit que ses contemporains. Partout autour de lui la piété était ce qu'elle avait toujours été en Grèce, une piété intéressée, sans autre mobile que la crainte ou l'espérance. Celle d'Épicure est d'un désintéressement absolu. Comme il n'a rien à demander aux dieux puisqu'il n'en attend rien [3], ce qui l'attire vers eux, c'est uniquement l'idée qu'il s'est faite de leur éminente beauté et de leur souveraine perfection ; et c'est à cette perfection divine que

1. Philod., π. μουσ. 4, 6. π. εὐσεβ., p. 126 Gomperz.
2. Diog. L., X, 134.
3. « Nulla spe, nullo pretio inductus », dit Sénèque (*De Benef.*, IV, 19).

hommages s'adressent [1]. Épicure est donc de la famille de ces ·ots singuliers qui prétendent aimer Dieu pour lui seul, s'ou- ınt eux-mêmes et oubliant tout ce qui est de la terre, pour se dre dans l'objet céleste de leur adoration, et pour goûter en les délices du pur amour. On ne saurait affirmer sans doute Épicure, s'il eût vécu beaucoup plus tard, eût été gagné par ardeurs de Sainte-Thérèse ou égaré par les folies de e Guyon, ni qu'il eût écrit les *Maximes des saints* ; mais, seul ıt-être de l'antiquité, Épicure adora et aima la divinité à peu s à la façon des mystiques modernes. Si l'humanité l'eût uté, et si elle eût eu la force de ne jamais s'écarter de son rit, elle eût fait un grand pas dans la voie de la perfection rale. « En suivant ces préceptes, disait Épicure à Ménoikeus, vivras comme un dieu parmi les hommes, ζήσεις ὡς θεὸς ἐν ρώποις [2]. » L'humanité tout entière ne pouvait vivre comme un u ; mais il était permis aux meilleurs de ses enfants d'appro- r de cet idéal. En travaillant à modeler sa vie sur la vie ine telle qu'il l'a conçue, l'Épicurien essaie de détruire au lans de lui tous les ferments mauvais, les faiblesses et les es, causes de troubles et de misères ; et cet effort, même s'il ne ssit pas toujours, lui est salutaire, le rend meilleur.

Pourquoi s'étonner après cela qu'Épicure, à Athènes, n'ait ıais été poursuivi comme impie, qu'il n'y ait même jamais été ıuiété ? Il pratiqua la religion de son temps : ni les lois de la é, ni l'opinion publique, qui ne pénétrait pas au fond des es, ne lui en demandaient davantage. Épicure professait d'ail- rs ouvertement la croyance à l'existence des dieux, et il était ccord avec la théologie courante quand il déclarait que les ux sont multiples, immortels, bienheureux, et que leur forme

. Cic., *D. Nat. D.*, I, 17, 45 : « Habet enim venerationem justam *quid- d excellit.* » I, 20, 56, « pie sancteque colimus *naturam excellentem ue præstantem* ».

. Épicure, *Lettres*, III, 135. Usener, *Epicurea*, p. 66. Cf. l'inscription Enoanda, *Bull. Corr. hell.*, 1897, p. 269, 4 ; ὅτε μὲν γὰρ ζῶμεν ὁμοίως ς θεοῖς, χαίρομεν.

est la forme humaine. Il est bien vrai que tous ces mots avaient pour lui une signification qui n'était pas celle que tous y attachaient. Mais qu'importe ? Ses affirmations, si peu orthodoxes qu'elles fussent en réalité, n'ébranlaient cependant pas le fondement des croyances. C'est donc aller un peu loin que de considérer Épicure comme le fondateur d'une religion nouvelle [1]. Il serait plus exact de dire qu'à l'antique religion, qu'il respecte et dont il retient les éléments essentiels, Épicure a voulu infuser un esprit nouveau. Il n'a peut-être manqué à cet esprit, pour faire de plus grandes conquêtes, que d'être moins pur et moins absolu, moins dégagé de toute mythologie, de placer un peu plus bas et plus à portée des regards de l'homme l'idéal divin.

1. M. Picavet a écrit une thèse latine *De Epicuro novæ religionis auctore* (Paris, 1888). Voir, du même auteur, dans la *Revue de l'histoire des Religions*, t. XXVII (1893), p. 315-344, une étude sur « Les rapports de la religion et de la philosophie en Grèce », avec ce sous-titre : « Épicure fondateur d'une religion nouvelle ».

CHAPITRE IX

LES STOÏCIENS

I

ÉOLOGIE STOÏCIENNE ET LA THÉOLOGIE POPULAIRE. — Les sources. — ›ports de la théologie des Stoïciens avec leur physique. — Démons- ion par Cléanthe de l'existence de la divinité. — Nature de l'essence ine. Aspects divers de l'être unique. — Mépris des Stoïciens pour la ologie commune. Ce qu'ils entendent par « les dieux ».

s jeunes gens qui, vers l'an 300 avant l'ère chrétienne, ent le privilège envié d'étudier à Athènes, subissaient, entre s attraits, celui de deux enseignements philosophiques très eaux alors et d'un esprit très différent. Ils pouvaient fré- ter à leur gré, soit le portique du Pœcile où dissertait n, soit les jardins où Épicure assemblait ses disciples. Mais, voulaient être fixés sur l'idée qu'il convient de se faire des , entre Épicure et Zénon il leur fallait choisir ; car, en cette ère comme en beaucoup d'autres, les deux maîtres ne s'ac- aient pas. Rien ne ressemble moins à la théologie des Épi- ns que celle du Portique dont nous allons nous occuper s sources où l'on peut puiser la connaissance de la théolo- les Stoïciens sont beaucoup moins abondantes que celles qui renseignent sur leur morale. Quiconque a lu Sénèque, Épic- chez Arrien, et Marc-Aurèle, sait amplement ce que les ciens pensaient de la nature humaine, et est au courant des s qu'ils prétendaient lui imposer ; tandis que leurs opi- s sur la nature des dieux ne se trouvent exposées, d'une n suivie, que dans un seul ouvrage assez court, celui de

Cornutus, qui vécut sous Néron. Pendant trois siècles cependant, les philosophes qui s'étaient succédé dans l'enseignement du Portique n'avaient cessé de développer leur doctrine à ce sujet. L'exemple avait été donné par le chef même de l'école, qui commenta la *Théogonie* d'Hésiode [1]. Après Zénon, chaque stoïcien de marque se crut tenu d'écrire un traité περὶ θεῶν. Il y en eut un de Persée, parent et disciple du maître [2]; un de Cléanthe [3]; un de Chrysippe [4]; un d'Apollodore d'Athènes [5]; un d'Antiochos d'Ascalon, ce transfuge de l'Académie [6]; un autre enfin de Posidonios : ce dernier, très étendu, n'avait pas moins de treize livres [7]. Outre ces ouvrages généraux, les mêmes Stoïciens avaient composé sur la matière des traités particuliers où ils discouraient, à leur aise et en détail, de telle ou telle personne divine. Cléanthe avait écrit sur les Géants [8]; Chrysippe sur Jupiter, sur Hèra, sur les Charites [9]. Diogène de Babylone s'était spécialement occupé de la déesse Athèna [10]; Posidonios, des Héros et des Démons [11].

Tous ces ouvrages sont perdus. Mais beaucoup des idées qui y étaient contenues se retrouvent, soit chez les compilateurs des opinions philosophiques, comme Diogène Laërte et Stobée, soit chez Philodème l'Épicurien [12], soit chez Cicéron et chez Plutarque.

1. Le texte de Cicéron, *De Nat. D.*, I, 14, 36, « quum vero Hesiodi Theogoniam interpretatur », ne prouve pas que Zénon eût composé un commentaire à part sur la *Théogonie*. Ses interprétations, comme le suppose A. C. Pearson (*The fragments of Zeno and Cleanthes*, London, Clay, 1891), devaient se trouver dans le περὶ ποιητικῆς ἀκροάσεως.
2. Philod., *De la Piété*, 10, 12. Cic., *De Nat. D.*, I, 15. 38.
3. Diog. L., VII, 175.
4. Plut., *Des Notions communes*, 6.
5. Philod., *De la Piété*, p. 64 Gomperz. Cf. Robert Münzel, *De Apollodori* περὶ θεῶν *libris*, Bonn, 1883.
6. Plut., *Lucullus*, 28, 10.
7. Diog. L., VII, 138, 148.
8. Diog. L., VII, 175.
9. Philod., 14.
10. Cic., *De Nat. D.*, I, 15, 41.
11. Macrobe, *Saturn.*, I, 23, 7, L. Jahn.
12. R. Münzel, *Quæst. mythogr.*, Berlin, 1883, p. 18-25, s'efforce de démontrer, non sans vraisemblance, que Philodème, dans ce qui nous reste de lui, a beaucoup emprunté au περὶ θεῶν d'Apollodore.

Le *De natura Deorum* de l'écrivain latin, comme le livre des *Contradictions stoïciennes* de l'écrivain grec, sont assurément pour nous une mine précieuse. Mais Plutarque et Cicéron tiennent tous deux les Stoïciens pour des adversaires qu'il faut contredire, tâcher de convaincre d'absurdité, et réduire au silence. En exposant la pensée stoïcienne qu'ils se proposent de combattre, il est inévitable qu'ils l'altèrent un peu ; et, quand ils n'en donnent que des fragments, comment se rendre un compte exact d'une doctrine dont la teneur, l'ordre logique et le développement régulier nous échappent ?

Les mêmes soupçons ne pèsent point sur Cornutus. Il est Stoïcien : c'est donc chez lui, bien que trois siècles le séparent de Zénon, qu'on a le plus de chance de trouver la pure substance de la philosophie de l'école. A en juger par l'admiration profonde qu'il avait inspirée à Perse son élève [1], Cornutus, qui mérita d'être chassé de Rome par Néron en compagnie de Musonius, ne fut pas un philosophe sans valeur. Nous ne pouvons sans doute guère juger de lui par l'ouvrage qu'il nous a laissé : il s'y est, en effet, borné à résumer et à condenser ce qui avait été développé par les Stoïciens antérieurs, se réduisant volontairement, pour se rendre utile à la jeunesse, il le déclare [2], au rôle modeste d'abréviateur. Son *Résumé des traditions de la théologie hellénique* [3] dont l'authenticité, malgré quelques interpolations, ne peut faire doute [4], n'est cependant point à dédaigner. Si l'on ne discerne pas partout et pour chaque détail les sources dont il dérive [5], on est au moins assuré qu'il est tout plein des doctrines de Zénon, de Cléanthe et de Chrysippe ; et cette assurance nous suffit. Nous aurons donc à invoquer assez souvent, surtout

1. Sat. V.
2. Chap. 35, p. 236 Osann, p. 76 Lang.
3. Ἐπιδρομὴ τῶν κατὰ τὴν ἑλληνικὴν θεολογίαν παραδεδομένων.
4. Voir la préface de Lang à son édition de Cornutus (coll. Teubner, 1891). L'opinion contraire avait été soutenue par Otto Jahn, p. XII de l'édition des *Satires* de Perse.
5. Sur ce sujet, voir la préface d'Osann, XXXIX et suiv.

quand il s'agira de l'interprétation des mythes, le témoignage de Cornutus.

Dans l'ensemble des doctrines stoïciennes, la théologie occupait une place importante et, pour ainsi dire, centrale. Elle touchait à la fois à leur physique dont elle était la conclusion, et à leur éthique dont elle était la préface. « La question des dieux, disait Chrysippe, est la dernière des questions naturelles ; c'est pourquoi nous avons donné à cette partie de notre enseignement le nom de τελεταί, initiations ». Il affirmait d'autre part qu'il est impossible de trouver le principe de la justice en dehors de Zeus et de la nature, et qu'en conséquence on ne peut parler des biens et des maux sans remonter à cette source. De même donc, observe Plutarque, qu'en tête des décrets on place toujours la formule Ἀγαθῇ Τύχῃ, de même Chrysippe, au début de chacun de ses traités de morale, n'oubliait jamais Jupiter, le Destin, la Providence [1]. La connaissance du divin était donc la partie essentielle des dogmes du Portique.

La théologie des Stoïciens étant étroitement liée à leur physique, pour mieux entrer dans l'intelligence de la première, il ne sera pas inutile de savoir quelque chose de la seconde.

Tourmenté de la même ambition qu'Épicure, Zénon essaya de résoudre à sa manière l'énigme de l'existence des choses. Il avait composé un traité περὶ τοῦ ὅλου, « sur l'univers », identique peut-être au περὶ φύσεως qui lui est attribué, où il exposait ses vues sur les origines, sur le mode d'action des éléments primordiaux, décrivait la constitution du monde, et annonçait sa future destruction [2]. Dans un autre traité, le περὶ οὐσίας, « sur la substance », il définissait les deux principes premiers. Pour lui, comme pour Platon dans le *Timée*, et pour Aristote, ces deux principes étaient : un principe actif, τὸ ποιοῦν, qui est Dieu, et un principe passif, τὸ πάσχον, qui est la matière [3]. Cette

1. Plut., *Contradictions stoïciennes*, 9, p. 1035 a-c.
2. Diog. L., VII, 136, 142.
3. Diog. L., VII, 134 (fragm. 35 Pearson). Plut., *Des opinions des Philosophes*, I, 3, 39.

matière était composée de quatre éléments : le feu, l'air, l'eau et la terre. Mais, contrairement à la conception des philosophes antérieurs, ces quatre éléments ne différaient pas entre eux de nature, ils différaient seulement de degré ; et ce qui les distinguait, c'était uniquement l'intensité ou la rareté, la tension ou la rémission plus ou moins grandes des parties constitutives de leur essence identique. Aussi, dans la longue vie de l'univers, qui n'est point une vie immobile et constante, mais une vie sujette au changement, quand éclatera, à de grands intervalles, la crise du renouvellement, ces éléments qui ont entre eux une si étroite affinité se transformeront facilement les uns dans les autres. « La terre, disait Cléanthe, se changera en eau, l'eau en air, l'air en feu [1]. » Et la partie la plus pure du feu, qui est le soleil, absorbera tout le reste ; et le soleil, roi du monde, consumera même les autres feux célestes, la lune et les astres, qu'il fera rentrer dans sa propre substance et qu'il s'assimilera [2]. La conflagration (ἐκπύρωσις) sera universelle. Le soleil lui-même sera absorbé par l'éther : jusqu'au jour où l'essence concentrée du feu-éther se détendra de nouveau pour donner naissance à l'air, et où une partie de l'air deviendra de l'eau, une partie de l'eau solidifiée formera la terre. « Tout recommence comme auparavant, dit M. Ravaisson, en vertu de la même nécessité... Tout ce qui a été reparaît, sans aucune exception, sans aucune différence, pour disparaître encore et reparaître de nouveau, et ainsi à l'infini... Ainsi se suivent et se répètent les époques du monde ; ainsi va se mouvant, en un cercle éternel, la chaîne sans fin des destinées [3]. »

C'est l'action du feu qui gouverne tous ces changements. Bien qu'il y ait donc quatre éléments dans l'univers, il en est un qui est le principal et dont les trois autres dépendent ; ou plutôt, à proprement parler, il n'en existe vraiment qu'un seul : le feu.

1. Hermias, *Irris. gentil. phil.*, 14 (Diels, *Doxogr.*, p. 654, 28). Cf. le fragment 24, Pearson, p. 252.
2. Plut., *Des Notions communes*, 31, 10. Cicér., *Acad.*, II, 126.
3. *Essai sur le Stoïcisme*, p. 66 et suiv. (*Mém. Acad. Inscr.*, XXI, 1).

« Les gens de votre secte, dit l'Académicien Cotta au Stoïcien Balbus, ont l'habitude, d'après l'exemple d'Héraclite, de rapporter tout à la force du feu [1]. » Ce feu actif, principe vital de l'univers, revêt plusieurs formes : sous son essence la plus pure et la plus subtile, il s'appelle *l'éther* ; considéré comme répandu partout dans la nature et pénétrant le monde, il s'appelle *le souffle* (πνεῦμα). Nous verrons quel rôle jouent dans la théologie stoïcienne le feu, l'éther, et le souffle, dénominations variées et aspects divers d'une seule et même conception.

La question initiale de cette théologie était nécessairement celle de l'existence de la divinité. Pour démontrer que la divinité est, Cléanthe raisonnait à peu près ainsi : « S'il y a une nature supérieure à une autre nature, il y aura une nature excellente ; s'il y a une âme supérieure à une autre âme, il y aura une âme excellente ; si un être vivant est supérieur à un autre être vivant, il y aura un être vivant qui sera le meilleur... Or, il est des animaux supérieurs à d'autres animaux : le cheval, par exemple, vaut mieux que la tortue ; le taureau vaut mieux que l'âne, le lion que le taureau. Et, de tous les animaux qui vivent sur la terre, l'homme est le premier pour la beauté du corps et pour les qualités de l'âme. Il est cependant impossible que l'homme soit l'être excellent, tant il a de misères et de faiblesses, tant il est loin de la perfection. L'être parfait et excellent, rempli de toutes les vertus, étranger à tout mal, sera donc supérieur à l'homme. Or, cet être ne peut être autre que Dieu ; donc Dieu est [2]. » Cet argument, dit du « meilleur », fut repris par Chrysippe, avec d'autres considérations. L'idée d'un être supérieur à l'homme, et aussi parfait que celui-ci est imparfait, lui était fournie par le spectacle de l'univers. « S'il y a des choses, disait-il, que l'homme soit incapable de faire, l'être qui les produit est meilleur que l'homme. Or, l'homme ne peut faire les

1. *De Nat. D.*, III, 14, 35.
2. Sext. Emp., *Contre l'enseignement des sciences*, IX, 88 (fr. 51 Pearson). Cf. Cic., *De Nat. D.*, II, 33-35. *Stoïcorum veterum fragmenta*, coll. von Arnim, Teubner, 1903, vol. II, p. 301.

choses qui sont dans le monde. L'être qui a pu les faire est donc supérieur à l'homme. Or, qu'y aurait-il qu'un dieu qui fût supérieur à l'homme ? Il y a donc un dieu. » La beauté du monde lui paraissait encore impliquer la nécessité d'un artiste divin. « Une belle maison a été bâtie pour ses maîtres, non pour des souris ; nous devons donc juger que le monde est l'habitation des dieux. » Il démontrait enfin, par l'absurdité du contraire, la nécessité d'une existence divine. « S'il n'y avait pas de dieu, l'homme serait ce qu'il y a de meilleur. Or, nous ne saurions, sans une extrême arrogance, avoir pareille idée de nous-mêmes [1]. » C'est par de tels raisonnements, qui n'étaient pas tous nouveaux, et dont nous n'avons pas à rechercher ici les points faibles et les insuffisances, que les Stoïciens se flattaient d'avoir solidement établi l'existence de la divinité.

Nous disons la divinité, et non les dieux. Bien qu'en effet l'expression οἱ θεοί se rencontre fréquemment — nous verrons avec quel sens — dans le langage des Stoïciens, il est cependant hors de doute que leur doctrine n'admettait pas la possibilité de l'existence réelle de personnes divines multiples. Pour Zénon, comme autrefois pour Antisthène [2], il n'y a qu'un dieu. Ce dieu unique est éternel ; il est impérissable [3]. Tandis que tous les autres, comme les astres, comme la lune, comme le soleil lui-même, enchaînés à la matière, nés avec le cosmos, sont destinés à être avec lui détruits ou transformés [4], un seul résiste au temps, échappe aux révolutions, reste inaltérable à jamais : c'est le dieu, le seul qui

1. Cic., *De Nat. D.*, II, 6 ; III, 10, 25. Le Stoïcien Balbus donne encore comme preuve de l'existence divine les apparitions des dieux aux regards des hommes. Il en cite des exemples (II, 2, 6 ; III, 6, 15). Mais Balbus est un Stoïcien romain, plus superstitieux peut-être que ses confrères grecs. Il n'est pas certain que Cléanthe et Chrysippe aient eu recours à cet argument.

2. Le rapprochement est de Lactance, *De ira Dei*, cap. 11. Cf. Philod., περὶ εὐσεβ., p. 84 Gomperz : πάντες οὖν οἱ ἀπὸ Ζήνωνος... ἕνα θεὸν λέγουσιν εἶναι.

3. Plut., *Morales*, p. 420 a. Cf. p. 388 f. où il s'agit des Stoïciens, bien qu'ils ne soient pas désignés expressément.

4. Plut., *Cessation des oracles*, 29, p. 426 b.

mérite ce nom, le dieu par excellence, ὁ θεός [1]. Maisquelle est la substance de cet être unique ? Le dieu de Zénon n'a rien de commun avec celui de Platon. Il n'est pas immatériel ; il a un corps [2]. Ce corps, le plus pur de tous, c'est l'éther, ou l'essence du feu [3] ; c'est encore — et cette conception fut introduite dans la théologie stoïcienne par Cléanthe — « le souffle », sorte d'effluve qui pénètre toutes les parties de l'univers et y circule partout. Le dieu, disait encore Antipater de Tarse, est aérien, ἀεροειδής [4]. Si raréfiée, si spiritualisée, pour ainsi dire, que soit donc la matière chez le dieu stoïcien, c'est cependant encore une matière. Mais cette matière, infiniment légère, est douée d'une propriété éminente. Elle n'est point aveugle, et ne va pas au hasard. Dans cet éther qui enveloppe et embrasse tout, réside l'intelligence, νοῦς ἐναιθέριος θεός [5]. Il n'y a donc pas contradiction, comme le prétend Cotta chez Cicéron [6], entre cette proposition de Cléanthe que dieu est l'éther, et cette autre proposition du même Cléanthe, que dieu est la raison, le λόγος dont l'action s'exerce sur la nature entière. Cléanthe a conçu en effet le dieu premier comme « un corps intelligent » (σῶμα νοερόν [7]), en d'autres termes, comme une intelligence inséparable d'une matière extrêmement fine et ténue, qu'elle s'appelle le feu, l'éther, ou le souffle. Posidonios groupait ces divers aspects d'une même conception en disant que le dieu est » un souffle intelligent et igné », πνεῦμα νοερὸν καὶ πυρῶδες [8]. Comme ce souffle pénètre de part en part la matière plus épaisse et moins pure du monde, il est l'âme de ce vaste corps, auquel il se mêle et s'as-

1. Plut., *Morales*, p. 1052 a-e, 1075 a-e. Ce dieu, les Stoïciens l'appelaient Zeus.
2. Galien, *Hist. Phil.*. 16, p. 241. Hippol., *Philosoph.*, 21, 1 (Diels, *Doxogr.*, p. 571 et 608).
3. Cic., *De. Nat. D.*, I, 14, 37.
4. Diog. L., VII, 148.
5. Stob. Eclog., I, 2, 29 (Diels, *Doxogr.*, p. 306 b, 10).
6. Cic., *De Nat. D.*, I, 14, 36-37.
7. Plut., *Des Notions communes*, 48.
8. Stob., *Eclog.*, I, 2, 29 (Diels, *Doxogr.*, p. 302 b, 22).

socie si intimement qu'il ne fait qu'un avec lui [1]. De plus, ce feu intelligent est un « feu artiste », πῦρ τεχνικόν, « qui marche par une voie certaine, disaient les Stoïciens, à la production des choses » [2]. Tous les mouvements de la nature et tous ses phénomènes ont en lui leur raison et leur cause ; partout il crée la vie, la propage, l'entretient. Le monde n'est pas seulement son œuvre ; il paraît comme le développement de son être. On ne devait pas s'étonner d'entendre dire aux Stoïciens que le monde est « un animal raisonnable » (ζῶον λογικόν), qui a un corps et une âme, des sens et une intelligence. Ces propriétés ne sont-elles pas celles du dieu qui se confond avec lui ? Ils en venaient donc à affirmer que le monde est dieu [3].

Ce dieu stoïcien se définit encore autrement. Père de toutes choses, démiurge de l'univers, il est aussi la Nécessité, le Destin [4], dont les plus anciens poètes de la Grèce avaient proclamé la force inéluctable. Les philosophes du Portique, qui aimaient à aller chercher jusque chez Homère une justification de leurs dogmes, adoptèrent la Moira homérique, en lui attribuant une signification plus précise et plus étendue, et en lui donnant par l'analyse une valeur plus pleine. Ils firent du Destin l'enchaînement nécessaire des causes et des effets naturels ; enchaînement qui a été déterminé et réglé d'avance par une volonté directrice, laquelle réside en Dieu ou est Dieu même. Cette volonté intelligente et raisonnable est donc la cause universelle. Et, comme de cette cause dépendent et toute la série des faits et toutes les fonctions de l'être qui tirent d'elle leur développement, elle est la « raison séminale » des choses, σπερματικὸς λόγος. Et, comme de tout temps elle a tout conçu et tout préordonné à jamais, elle est l'universelle Providence. Le dieu de Zénon, de Cléanthe et de Chrysippe, qui s'appelle tantôt le Feu, l'Éther ou le Souffle, tantôt l'Intelligence ou la Raison, est encore ainsi

1. Cic., *De Nat. D.*, I, 14, 37. Stob., *Eclog.*, I, 2, 29 (Diels, p. 302 b, 15).
2. Plutarque, *Opinions des philosophes*, I, 7, 17.
3. Cic., *De Nat. D.*, II, 17, 47.
4. Chrysippe, chez Cicéron, *De Nat. D.*, I, 15, 39.

le Destin et la Pronoia. Ces appellations multiples correspondent simplement aux aspects divers de l'être unique [1].

Le dogme stoïcien de l'unité divine était en contradiction manifeste avec la religion populaire qui, tout en proclamant la suprématie d'un dieu souverain, admettait, au-dessous ou à côté de ce maître du monde, quantité d'autres dieux. Les Stoïciens se servent cependant assez souvent du mot θεοί. Ce mot, ils l'appliquent d'abord, sans restriction et sans réserve, aux astres qui parcourent l'étendue du ciel, le soleil, la lune, les étoiles errantes, à ces grands êtres infiniment supérieurs à l'homme en beauté et en puissance, qui semblent se mouvoir d'eux-mêmes, qui obéissent à leur propre volonté, et dont la vie, si elle n'est éternelle, est au moins, comme celle des dieux d'Empédocle, extrêmement longue : ce n'est en effet qu'à des intervalles très éloignés qu'éclatera l'ἐκπύρωσις, et que le feu des astres sera absorbé par celui de l'éther, qui le mettra ensuite en liberté et lui rendra son existence indépendante. Pour les Stoïciens, comme pour la plupart des philosophes grecs, les astres, êtres animés, sont de véritables dieux [2].

Il n'en est pas de même de ceux qu'adorait le vulgaire. Il paraissait « enfantin » à Chrysippe et à Diogène le Babylonien de concevoir et de représenter des divinités à face humaine, dont les unes seraient du sexe mâle, les autres féminines [3]. Comme jadis les sophistes, les Stoïciens ruinaient la réalité de ces dieux grossiers, en s'efforçant d'expliquer leur genèse dans l'esprit de l'homme, soit par l'ordre et la régularité des révolutions des astres, soit, à l'exemple de Démocrite, par les phénomènes irréguliers qui épouvantent l'homme en troublant la paix du ciel [4].

1. Athénagoras, 6, p. 7 b. — Cf. Ravaisson, *Essai sur le stoïcisme*, p. 63-65. Pearson, Introduction aux *Fragments de Zénon*, p. 93.

2. Chrysippe chez Philodème, περὶ εὐσεβ. 13 ἀστέρας θεοὺς οἴεται. *Stoïc. fragm.* v. Arnim, II, p. 315, l. 23. Cic., *De Nat. D.*, I, 15, 39. L'idée est développée au livre II, 15-16.

3. Philod., *ouv. cité*, 12, 15. Cic. *De Nat. D.*, II, 28, 70-71.

4. Cic., *ouv. cit.*, II, 5, 13-15.

Un disciple immédiat de Zénon, Persée, déclarait, comme Évhémère à la même époque, que les dieux ne sont autres que les premiers bienfaiteurs de l'humanité, ceux qui lui ont appris à trouver sa nourriture, à se construire un abri, et qui lui ont enseigné les arts [1]. « On a transformé, disait Chrysippe après lui, des hommes en dieux [2]. » Et, chez Cicéron, Balbus prétend savoir que ce fut autrefois une coutume générale de placer dans le ciel les hommes qui avaient rendu à la société d'éminents services. Hercule, Castor et Pollux, Esculape, Bacchus même auraient été ainsi déifiés [3]. A côté de cette explication évhémériste, Persée en proposait une autre qu'il empruntait à Prodicos, plus positive encore, et d'un réalisme plus plat. L'homme d'autrefois aurait honoré et adoré les choses qui lui étaient utiles, sa nourriture, par exemple, son pain, son vin. Dèmèter et Dionysos auraient été, à l'origine, des objets physiques, tenus ensuite pour dieux, de véritables fétiches. Aucune de ces explications n'est originale ; mais les Stoïciens se servaient de toutes indistinctement pour la même fin : démontrer que les dieux vulgaires sont des dieux imaginaires, *commenticii et ficti dei*, dit Balbus [4].

Ils ne les éliminent cependant pas de leur doctrine, et le mot θεοί n'est pas rayé de leur langue. C'est que les noms de ces dieux qui n'ont par eux-mêmes nulle existence substantielle, leur paraissent les signes d'une haute et vivante réalité : celle du dieu un, partout présent. Le dieu stoïcien ne s'est pas réservé, dans l'étendue de l'univers, un domaine particulier. Il ne s'exile pas aux intermondes, comme ceux d'Épicure ; il ne se confine point dans le ciel, comme le Jupiter des poètes. Toutes les parties de l'univers, sans exception, lui appartiennent ; tout est animé de sa vie ; tout est pénétré de son souffle. Il habite à la fois l'éther, l'air, l'eau et la terre. Dans l'éther donc il s'appellera Zeus, dans l'air Hèra, dans l'eau Poséidon, dans la terre Dèmè-

1. Philod., 9-10. Cic. *De Nat. D.*, I, 15, 38.
2. Philod., 13.
3. Cic., *ouv. cit.*, II, 24, 62.
4. Cic., *De Nat. D.*, II, 28, 70.

ter. Et chaque région du monde aura ses dieux, parce que dans chacune d'elles se trouve Dieu. Et les dieux, au sens stoïcien, ne seront, dans l'immensité de la nature, que les manifestations multiples et diverses de Dieu [1].

De tels éclaircissements ne peuvent nous suffire. Pour comprendre comment les Stoïciens s'accommodaient de la religion populaire, il faut encore recourir aux explications qui furent données par eux des mythes divins. Ces explications les ont beaucoup occupés ; plusieurs de leurs livres en étaient remplis. Mais, comme elles sont loin de présenter toutes un égal caractère de nouveauté, si l'on en veut apprécier la valeur propre, il est nécessaire de remonter dans le passé, et d'exposer d'abord l'histoire des différentes formes de l'interprétation mythologique, depuis ses commencements jusqu'à la constitution des doctrines du Portique.

II

L'INTERPRÉTATION DES MYTHES AVANT LES STOÏCIENS. — I. L'explication allégorique. — Théagène de Rhégium et les sous-entendus des récits homériques. — Les allégoristes au temps de Socrate. — Que l'allégorie physique avait sa raison d'être. Exemples. — Métrodore de Lampsaque. — Assimilation des dieux à des éléments naturels. Zeus identique à l'air.

II. L'allégorie morale. Antisthène. — L'allégorie psychologique. Explication des dieux par les facultés et les passions de l'âme humaine.

III. Interprétation étymologique des noms des dieux. — Exemples du rôle de mots mal compris dans la formation de quelques légendes grecques. Les étymologies des Hymnes homériques. — L'origine des noms propres d'après l'*Agamemnon* d'Eschyle. — Fantaisies étymologiques du *Cratyle* ; ce qu'elles nous apprennent.

I

Les dieux ont une histoire. Comment les Grecs ont-ils considéré cette histoire ? De quelle façon l'ont-ils comprise, et par quels moyens ont-ils essayé de l'expliquer ?

1. Cf. Lipsius, *Physiologia Stoïcorum*, I, 19. Cet ouvrage a été réimprimé à la fin du t. IV du Sénèque de la collection Lemaire, p. 483-678.

L'exemple d'Épicure nous a montré que, pour n'être point regardé comme un impie, il suffisait de reconnaître l'existence des dieux et de rendre à ces êtres supérieurs le culte que prescrivaient les lois. Quiconque avait satisfait à cette double obligation se trouvait en règle avec la religion de l'État, et restait libre ensuite de penser et de dire au sujet des dieux ce qui lui semblait bon. L'esprit de réflexion et de critique avait, pour s'exercer sur cette matière, un très vaste champ, les récits qui circulaient sur le compte des différentes divinités étant nombreux et variés à l'infini. Or, ces récits avaient sans doute pour eux le prestige d'une haute antiquité et l'attrait de la forme poétique, souvent très brillante, qui les enveloppait ; mais la plupart choquaient tellement le bon sens, ou révoltaient à tel point le sentiment moral qu'on répugnait cependant à croire qu'ils fussent de tous points exacts et vrais. Les mythes, en effet, n'étaient pas des dogmes. Les dieux, on le savait, n'étaient pas venus sur la terre pour raconter eux-mêmes aux mortels les événements ou les incidents de leur vie, pour leur en affirmer la réalité et les contraindre ainsi à y ajouter foi. Non. Ces récits avaient été composés d'abord par des hommes à l'imagination capricieuse et vagabonde, par les poètes. Ceux-ci avaient-ils donc dit vrai ? Ou, si l'on ne pouvait admettre qu'ils eussent fabriqué de toutes pièces des fables pures, n'avaient-ils pas du moins arrangé la vérité à leur façon ? Dès lors, fallait-il prendre à la lettre ce qu'ils disaient ? Et, lorsque leurs récits étaient tout à fait invraisemblables et déraisonnables, ne devait-on pas supposer qu'ils signifiaient, au fond, autre chose que ce qu'ils paraissaient, à la surface, signifier ? On recourait donc, pour les interpréter, à l'*allégorie*.

Le mot ἀλληγορία ne se rencontre pas avant Cicéron [1] ; et Plutarque, après lui, est, à notre connaissance, le premier écrivain grec [2] qui s'en soit servi. Mais l'idée qu'il représente est beau-

1. *Orat.*, 27.

2. *De la lecture des poètes*, 4, p. 19 f, ταῖς πάλαι μὲν ὑπονοίαις, ἀλληγορίαις δὲ νῦν λεγομέναις.

coup plus ancienne. Elle s'exprima d'abord par le mot ὑπόνοια [1] qui veut dire proprement un « sous-sens ». Les esprits réfléchis, les critiques qui essayaient de se rendre compte des mythes, étaient persuadés qu'en outre de leur signification extérieure et apparente, ces mythes en avaient une autre, intérieure celle-là et cachée. « La poésie tout entière est, de sa nature, énigmatique », dit Socrate dans le *IIe Alcibiade* [2], et il prétend que le poète par excellence, Homère, a été un envieux qui, au lieu de communiquer simplement et clairement sa science aux hommes, a voulu la leur dérober en l'enveloppant. Plus tard, au temps des Antonins, Pausanias dira : « Ceux des Hellènes que l'on considère comme des sages ont autrefois exprimé leurs pensées, non pas directement, mais indirectement, et sous forme d'énigmes » [3]. Telle est l'idée qui a dominé en Grèce toute la critique mythologique. Les premiers poètes, ceux qui ont donné aux mythes leurs plus anciennes formes, n'auraient pas été seulement des hommes doués de l'éclat d'une imagination puissante et du don souverain de l'harmonie; ils auraient été encore des savants (σοφοί), des philosophes. Or, ces sages — on ne sait trop pourquoi, peut-être pour déposer leurs pensées en une sorte de sanctuaire fermé au profane vulgaire — auraient revêtu leurs doctrines d'une enveloppe brillante, mais si épaisse qu'au premier abord elle semble impénétrable. Les enfants, les jeunes gens, les hommes à l'esprit léger ou d'une instruction insuffisante, ne réussiront jamais à découvrir ce qui se cache derrière cette enveloppe : il y faut de la maturité d'esprit, de la réflexion, comme aussi une certaine connaissance des lois qui gouvernent la nature et l'homme. Car, ces sages du temps passé ont exprimé à leur manière, dans le langage de la poésie, ce qu'ils savaient et ce

1. Xénophon, *Banquet*, III, 6; Platon, *République*, II, 378 d. Cf. Forchhammer, *Prolegom. z. Mythol...*, p. 2 (Kiel, 1891).

2. P. 147 b. Il importe peu d'ailleurs ici, que ce dialogue soit, ou non, de Platon.

3. VIII, 8, 1-3.

'ils pensaient des phénomènes du monde et de ceux de l'âme maine.

Si inexacte que soit une pareille idée, comme cette erreur a ;né dans toute l'antiquité, pour reprendre de temps en temps ;eur chez les modernes, il peut être intéressant d'en faire l'his- .re et de rechercher quels furent les différents procédés que les ·ecs appliquèrent à l'étude des mythes divins, quand ils sayèrent d'en déchiffrer l'énigme.

L'explication allégorique est née de l'interprétation du texte Homère; le plus ancien des critiques d'Homère fut aussi le plus cien des allégoristes [1]. Théagène de Rhégium, qui nous est nné comme un contemporain de Cambyse [2], a été le premier rivain grec qui ait composé un ouvrage sur les poèmes homé- ques, le premier également qui ait cherché dans les récits que ntiennent ces poèmes un double sens [3]. Et il fut conduit à cette ée par son admiration même pour le génie du poète qu'il inter- était. En étudiant l'*Iliade* et l'*Odyssée*, il y avait remarqué, non ns surprise, plus d'une fable inconvenante touchant les dieux. ›mment le grand Homère, le sage, le divin Homère, se serait- rendu volontairement coupable d'irrévérences qui choquent ême le vulgaire? Il fallait donc penser que ce poète excellent a ›ulu dire autre chose que ce qu'il paraît dire. Et ainsi ce fut le ;soin de présenter la défense et la justification d'Homère, de ;montrer que chez lui tout est beau, noble, et utile moralement, ıi entraîna Théagène à l'allégorie. Il devait y exceller, si l'on ı juge par le renseignement que nous fournit le Scholiaste, au ingtième chant de l'*Iliade* [4].

1. C'est Héraclite que Schuster (*Herakl. v. Ephes.*, p. 53) veut placer en ète des allégorisants. Ce philosophe devait se connaître en énigmes, pour n avoir lui-même proposé plus d'une à la postérité. Mais est-ce là une rai- on qui suffise? E. Zeller, *Philos. d. Gr.*, III, 1, p. 322 (300), contredit juste- nent Schuster sur ce point.

2. Tatien, *Discours aux Grecs*, 31.

3. Schol. *Iliad.*, XX, 67. Schol. Aristoph., *Oiseaux*, 822.

4. V. 67. Dindorf, t. IV, p. 231. Cf. t. II, p. 196, 13.

Il s'agit de cette bataille extraordinaire où, l'enivrement de la guerre s'étant communiqué aux dieux, ceux-ci, divisés en deux troupes ennemies, rangés, les uns du côté des Troyens, les autres avec les Grecs, échangent entre eux, à l'exemple des combattants humains, de terribles coups. Des dieux se battre, comme de simples mortels, était-ce chose possible ? Le poète n'avait-il pas ici pris le soin de dissimuler sa pensée ? Mais comment la découvrir ? Le cas était embarrassant. Pourquoi telle divinité avait-elle pris parti pour les Grecs, telle autre pour les Troyens ? Et surtout pourquoi, dans la mêlée, Poséidon se trouve-t-il en face d'Apollon, Héphæstos en face de Scamandre, tandis que Hèrè est opposée à Artémis, Hermès à Lèto, Arès à Athènè ? Les interprétations que Théagène avait imaginées ne nous ont peut-être pas été transmises dans toute leur exactitude par le scholiaste, qui a pu y mêler des spéculations plus récentes [1] : elles indiquent tout au moins quelle voie Théagène avait suivie. Dans le nom de chacune des divinités mises en scène par le poète, il avait cru voir, soit un élément de la nature, soit un état de l'âme humaine. Poséidon, le souverain de la mer, et Scamandre, le dieu-fleuve, représentaient l'eau. Apollon, dieu solaire, c'était le feu ; Héphæstos, le forgeron divin, encore le feu. Hèrè était le nom donné par le poète à l'air, Artémis à la lune ; Hermès voulait dire la raison, Lèto l'oubli, Arès la folie, Athènè la sagesse. Dès lors, la bataille divine de l'*Iliade* s'explique d'elle-même : dans la pensée d'Homère, ce n'est point un conflit réel de dieux, mais une lutte symbolique d'éléments physiques ou de principes moraux. Apollon et Héphæstos combattent l'un Poséidon, l'autre Scamandre, parce que le feu est l'ennemi naturel de l'eau. Hèrè résiste à Artémis, comme l'air résiste à la lune qui le traverse dans sa course. L'oubli figuré par Léto est opposé à l'intelligence qui se souvient, représentée par Hermès ; et le duel d'Athènè et d'Arès

1. L'auteur de la *Vie d'Homère*, 102 (*Pseudoplutarchea*, au t. V du Plutarque de la coll. Didot, p. 127), qui stoïcise assez souvent, donne une interprétation de la bataille des dieux analogue à celle de Théagène.

n'est que l'antithèse de la sagesse et de la folie. Si le scholiaste n'a pas attribué à Théagène ce qui ne lui appartient pas, on voit donc que le premier en date des critiques d'Homère, voulant donner un sens raisonnable à l'une des fictions de l'*Iliade* qui portaient la plus grave atteinte à la majesté des dieux, employait tour à tour deux sortes d'allégories : l'allégorie *physique*, qui cherche dans la vie de la nature l'explication des actes prêtés à la vie divine ; l'allégorie *psychologique* ou *morale*, qui demande cette même explication aux phénomènes de l'âme humaine. Peut-être même s'appuyait-il déjà sur l'*étymologie*, si ce fut réellement lui qui interpréta le premier, faussement il est vrai, le nom d'Hèrè et celui de Lèto [1].

Il ne faudrait pas se méprendre sur les intentions de Théagène. Quand il disait qu'Apollon est le feu, Poséidon l'eau, Athènè la sagesse, etc., il n'entendait pas que ces divinités n'existent qu'à titre d'éléments physiques ou psychiques, et qu'elles n'ont point de réalité personnelle. Ses affirmations n'avaient aucune valeur générale, mais bien une valeur particulière, appliquées qu'elles étaient à un passage déterminé des poèmes homériques ; et il prétendait seulement que le poète, s'étant proposé, selon son habitude, d'exprimer sa pensée symboliquement, avait donné, en cet endroit, aux différents éléments contraires les noms des dieux qui répondaient le mieux à leur nature respective. Quant à substituer ces éléments aux personnes divines elles-mêmes dans la vie de l'univers, il n'y songeait sans doute nullement, et ce serait lui faire tort que de le transformer en un précurseur des Stoïciens.

Après Théagène qui avait donné l'exemple, l'*Iliade* et l'*Odyssée* continuèrent d'être l'objet de mille commentaires qui expliquaient les fables divines avec tout le reste. Au temps de Platon, des gens d'une curiosité très éveillée et trop minutieuse se demandaient pourquoi les héros homériques ne se nourrissent pas

1. D'après ce qui précède, il aurait aussi expliqué le nom d'Ἄρτεμις par ἀήρ et τέμνειν, étymologie que nous retrouverons chez les Stoïciens.

de viandes bouillies, mais de viandes rôties, et pourquoi ils ne mangent jamais de poisson, bien que leur camp soit au bord de la mer, sur l'Hellespont [1]. Combien ne devait-il pas être plus intéressant de découvrir ce que signifie, dans l'*Iliade*, l'enchaînement d'Hèrè par son fils Héphæstos et la chute du dieu précipité de l'Olympe par Jupiter [2] ! C'était là un de ces « problèmes », entre beaucoup d'autres, que les anciens, quand ils avaient confié leurs idées à la poésie, avaient légués à leurs descendants. Ces questions tentèrent particulièrement l'esprit ingénieux des sophistes, qui dépensèrent, à les résoudre, les ressources infinies de leur subtilité. Protagoras paraissait convaincu des intentions cachées d'Homère : il allait jusqu'à dire que la sophistique n'était pas un art nouveau, mais qu'elle remontait très haut dans le passé, et que les hommes d'autrefois qui l'avaient pratiquée, craignant ce qu'elle pouvait avoir de suspect, l'avaient dissimulée aux regards des profanes ; les uns, comme Orphée et Musée, sous le couvert des purifications et des prophéties, les autres, comme Homère et Hésiode, sous l'harmonie de leurs vers [3]. Ainsi, toute la poésie homérique et toute la poésie hésiodique n'était qu'un beau voile jeté sur de savantes doctrines : qui n'eût été tenté de soulever ce voile pour voir ce qu'il recélait ? Mais bien peu de gens étaient capables d'y réussir, et les « sous-entendus » d'Homère n'étaient pas à la portée de toutes les intelligences : ils échappaient complètement, par exemple, aux hommes dont le métier était d'apprendre par cœur et de déclamer des chants entiers de l'*Iliade* et de l'*Odyssée*, à ces rhapsodes qui, pour comprendre ce qu'ils récitaient, n'avaient ni assez de savoir ni assez de finesse d'esprit [4]. C'étaient donc, soit des philosophes, soit des amateurs de philosophie, qui prétendaient s'entendre à ces interprétations. Leurs noms nous sont connus par le *Banquet* de Xénophon et par l'*Ion* de Platon : c'est un disciple

1. *République*, p. 404 b-c.
2. *Ibid.*, p. 378 d.
3. Platon, *Protag.*, p. 316 d.
4. Xénophon, *Banquet*, III, 6.

d'Anaxagore, Métrodore de Lampsaque; c'est Stésimbrote de Thasos; Antisthène le Socratique; un Anaximandre; un Glaucon, qui est peut-être le même que le Glaucon, fils d'Ariston, frère de Platon, l'un des interlocuteurs de la *République*, du *Parménide* et du *Banquet* [1]. Tous ces interprètes de la pensée d'Homère allégorisaient à l'envi; mais de quelle manière et dans quel sens? Nous ne pouvons nous en faire qu'une idée approximative et indirecte, par Socrate. Quand celui-ci suggère au jeune Théætète que la chaîne d'or dont parle Homère, en un passage célèbre du huitième chant de l'*Iliade* [2], n'est autre que le Soleil [3], quand il paraît admettre que la doctrine héraclitéenne de l'écoulement perpétuel des choses a été pour la première fois exprimée dans le vers homérique qui fait d'Océan le père et de Têthys la mère des dieux [4], est-il sérieux, est-il ironique? On peut se le demander; mais il n'est pas douteux qu'une fois au moins, chez Platon, il ne se moque, bien que très doucement, de la manie des allégoristes; c'est dans l'introduction du *Phèdre*, où il s'agit d'ailleurs non d'une fable épique, mais d'une légende attique. On se souvient qu'arrivé près des rives de l'Ilissos, avec son jeune ami, comme celui-ci lui demande s'il ajoute foi à l'aventure de l'enlèvement de la nymphe Orithyie par Borée, Socrate lui fait cette réponse :

« Je pourrais, comme les savants, ne pas y croire sans être taxé d'extravagance; et alors j'imaginerais une explication subtile, et je dirais que le vent du Nord précipita Orithyie du haut des rochers du voisinage, tandis qu'elle jouait avec Pharmacée, et que ce genre de mort fit raconter qu'elle avait été enlevée par Borée; ou encore qu'elle fut jetée par le vent du haut de l'Aréo-

1. Xénophon, *Banquet*, III, 6; Platon, *Ion.*, p. 530 d. Christ, *Griech. Literat.*, p. 47, confond, peut-être à tort, ce Glaucon avec le Glaucos cité par le Scholiaste de l'*Iliade*, XI, 636.
2. Vers 19.
3. *Théætète*, p. 153 c-d.
4. *Ibid.*, p. 152 e. Cf. p. 180 c-d.

page ; car une autre légende veut que ce soit de là et non d'ici qu'elle ait été enlevée. Pour moi, mon cher Phèdre, je trouve ces explications fort séduisantes ; mais elles demandent trop d'ingéniosité, trop de peine, et elles mettent un homme dans une position assez difficile, pour cette raison qu'après cela il lui faudra expliquer la forme des Hippocentaures et celle de la Chimère; je vois arriver en outre la foule des Gorgones, des Pégases, et beaucoup d'autres êtres extraordinaires, étranges et monstrueux. Celui qui ne croira pas à ce qu'on en dit, et qui emploiera la sagesse commune à ramener chacun de ces monstres à la vraisemblance, aura besoin pour cela de grands loisirs. Quant à moi, je n'ai pas de temps pour ces recherches. La raison en est, mon ami, que je ne suis pas encore arrivé, conformément au précepte de Delphes, à me connaître moi-même : il me paraît donc ridicule qu'un homme qui s'ignore s'occupe de choses qui lui sont étrangères. C'est pourquoi je laisse ces questions de côté, et je m'en rapporte sur ce point à ce que l'on croit généralement [1]. »

Dans une intéressante étude sur un vase du Louvre où est figuré l'enlèvement d'Orithyie par Borée [2], M. Georges Perrot a montré jadis que les allégoristes du temps de Socrate n'avaient peut-être pas aussi tort que se l'imaginait le philosophe, et que la fable en question s'explique facilement aujourd'hui pour nous par certains phénomènes atmosphériques particuliers à l'Attique. Mais Socrate ne pouvait prévoir Max Muller et son école ; et l'on comprend que son esprit pratique et son bon sens supérieur ne se soient pas accommodés des interprétations mythologiques où se jouait l'ingéniosité de quelques-uns de ses contemporains. Il laissait donc clairement entendre que de pareilles recherches sont aussi inutiles qu'elles sont séduisantes ; qu'expliquer une seule fable, c'est être entraîné à les expliquer toutes, et qu'ainsi on

1. *Phèdre*, p. 229 c-230 a.
2. *Monuments grecs* (publiés par l'Association des Études grecques), t. I, 1874, p. 29 et suiv.

entre dans une voie et on s'engage sur une pente où l'on ne peut s'arrêter; que ces explications, n'ayant d'ailleurs rien de solide ni de sûr, ne peuvent constituer une science, et que ceux qui les inventent et qui les communiquent aux autres montrent seulement par là qu'ils ne manquent pas d'esprit. Socrate indiquait le danger, et, en le signalant, semblait insinuer un conseil. Les allégoristes devaient fermer l'oreille aux suggestions de sa sagesse.

La théorie qui explique les dieux et leurs fables par les éléments et les phénomènes de la nature, encore humble à sa naissance chez Théagène, mais qui grandira après lui, et à partir de Socrate et Platon, séduira en Grèce bien des esprits, n'était cependant ni aussi téméraire ni aussi arbitraire qu'on se le pourrait, à première vue, imaginer. Certains passages des poèmes homériques, examinés avec réflexion, semblaient y inviter et y conduire les critiques. Ceux-ci avaient sans doute à se garder d'interprétations trop subtiles. Il est peu probable, par exemple, qu'au treizième chant de l'*Iliade* [1], l'expression Διὸς αὐγαί fût, comme le croyaient les Alexandrins, une simple périphrase pour désigner ou le ciel ou le soleil; par ces mots, il faut entendre plutôt « le séjour radieux, domaine de Zeus » qui y habite. De même, au dix-neuvième (v. 357), la proposition νιφάδες Διὸς ἐκποτέονται ne signifie pas nécessairement que les flocons de neige viennent de la région supérieure de l'air représentée par le mot Ζεύς, mais bien qu'ils sont envoyés par Jupiter, le dieu qui trouble à son gré l'atmosphère, qui fait tomber la neige sur la terre, comme il y verse la pluie et comme il y précipite la foudre. Cependant il y a, chez Homère, au moins un dieu qui, à certains moments, a l'air de se confondre avec un élément de la nature; c'est *Héphæstos*. Le forgeron divin, l'échanson boiteux des Olympiens, l'époux malheureux d'Aphrodite, est, dans l'*Iliade*, où il joue un rôle voisin du ridicule, un personnage bien vivant; mais comment ne pas remarquer en même temps que ce dieu

1. Vers 837 : Ἠχὴ δ' ἀμφοτέρων ἵκετ' αἰθέρα καὶ Διὸς αὐγάς.

vivant est déjà tellement identifié avec le feu que son nom devient quelquefois le nom même de cet élément? Les héros homériques font griller les entrailles des victimes « au-dessus d'Héphæstos » [1] ; et, après Homère, cette assimilation d'Héphæstos au feu persistera dans les habitudes de la langue hellénique. Archiloque, en parlant d'un cadavre que consume la flamme du bûcher, dira qu'il est « enveloppé par Héphæstos » [2], et Sophocle, à propos d'un sacrifice dont les présages ne sont pas favorables, « que l'on n'a pas vu Héphæstos briller au-dessus des offrandes » [3]. Plutarque fera, dans la suite, cette remarque générale que les prêtres emploient les noms des dieux, tantôt quand ils pensent à ces dieux eux-mêmes, tantôt lorsqu'ils veulent désigner certaines forces dont les dieux sont les dispensateurs [4]. Mais celui d'entre eux qui, le premier, s'était servi du nom d'Héphæstos comme d'un synonyme du mot πῦρ, ne semblait-il pas avoir aidé à la solution des énigmes mythologiques? Si Héphæstos n'est autre chose que le feu, pourquoi d'autres divinités ne correspondraient-elles pas, elles aussi, à d'autres forces de la nature? Pouvait-on oublier qu'Hélios, le dieu fils d'Hypérion, est en même temps le soleil, et que la déesse Êos se confond avec le phénomène de l'aurore?

Chez Homère comme chez Hésiode, les « sous-entendus » dont parlaient les sophistes ne sont parfois rien moins qu'impénétrables. Dans la *Théogonie*, les noms des Cyclopes Brontès, Stéropès et Argès, celui du monstre Typhon, portent en eux-mêmes leur signification. Dans l'*Iliade*, on voit très clairement que Scamandre, qui est qualifié de dieu, est en réalité un cours d'eau personnifié par l'imagination du poète ; car la lutte que soutient Scamandre contre Achille dans la plaine de Troie [5] éveille avant tout l'image de la violence des eaux déchaînées. Océan, l'époux

1. *Iliade*, II, 426.
2. Fragm. 12. *Lyr. gr.*, II, Bergk³.
3. *Antig.*, 1007.
4. *Lecture des poètes*, p. 23 a-b. Cf. *Isis et Osiris*, 70.
5. XXI, 211-271. Cf. J. Girard, *Le sentiment religieux en Grèce*, 2e éd., p. 22 et suiv.

de Têthys, le générateur des dieux, est aussi un fleuve [1]; il est ce vaste courant liquide (ῥόος) qui enveloppe la terre; et quand les poètes cosmogoniques disent qu'Océan est enfant d'Ouranos et de Gæa, il n'est pas besoin d'un esprit très aiguisé pour deviner ce qu'ils ont entendu par là : à savoir que l'Eau, représentée par Océan, a été, après le Ciel et la Terre, un des éléments constitutifs de l'univers. Et encore la brillante Iris, la rapide messagère de Zeus, qu'est-elle autre chose, pour le poète lui-même, que l'arc-en-ciel? La nature et le divin ont chez lui une telle affinité, ils se touchent de si près ou même se pénètrent si profondément, que quelques-unes des créations homériques semblent flotter entre l'individualité concrète d'une personne divine et la généralité abstraite d'une force naturelle, et que, suivant l'aspect où elles se présentent à nous, on peut se demander si l'on a affaire à une divinité ou à un élément.

On éprouve le même embarras en présence de certains textes très postérieurs au temps d'Homère. Qu'est-ce, chez les Grecs, que Gæa ou Gê ? Dans la cosmogonie hésiodique, Gæa, la Terre personnifiée, est à la fois un principe des choses, et une divinité-mère, celle qui, unie à Ouranos, a enfanté tous les êtres vivants. Dans les croyances populaires, elle reste, jusque vers la fin de l'hellénisme, une déesse très réelle : les principaux centres religieux du monde grec, Delphes, Olympie, Athènes, lui avaient réservé un sanctuaire. Et pourtant cette déesse Gæa se confond, chez certains poètes, avec l'idée ordinaire de la terre, avec ce sol que l'homme foule aux pieds, qu'il remue ou qu'il creuse. Quand la Médée d'Euripide demande à Égée de s'engager envers elle par un serment solennel, elle le fait jurer, non simplement par Gê, mais par « le sol de Gê » [2], et, pour Sophocle, Gê « la plus haute des divinités » est en même temps celle qui voit « son sein immortel et inépuisable fendu chaque année par le soc de la charrue » [3]. D'après cela, on peut se demander s'il existe une

1. XVIII, 607, ποταμοῖο μέγα σθένος Ὠκεανοῖο.
2. *Médée*, 746, Ὄμνυ πέδον Γῆς.
3. *Antigone*, 338.

personne divine distincte de la terre, et qui ne se confonde pas avec elle : le corps immense de cette terre féconde et nourricière ne serait-il pas le corps même de la déesse qui s'appelle du même nom qu'elle? Ceux-là donc ne paraissaient pas avoir tort qui, essayant d'expliquer l'origine des croyances religieuses, disaient que l'homme avait attribué la divinité à la terre en raison des bienfaits dont elle était pour lui la source.

Il en est de même, ou à peu près, de Dèmèter qui, elle cependant, faisait partie du groupe des douze grandes divinités olympiennes et qui, tout près d'Athènes, à Éleusis, était l'objet vénéré d'un culte mystérieux. « La déesse Dèmèter, c'est aussi la terre, disait Tirésias dans les *Bacchantes*; de ces deux noms, donne-lui celui que tu veux [1]. » Et cette déclaration que fait Euripide par la bouche du prophète n'était pas une de ces témérités impies qu'on pouvait lui reprocher : elle ne choquait vraisemblablement personne. La Pythie elle-même n'avait-elle pas jadis donné à la déesse une signification non moins matérielle et beaucoup plus restreinte, quand elle avait annoncé que Salamine verrait périr les enfants des femmes, « soit au moment où Dèmèter se disperse, soit quand elle se rassemble » [2], en d'autres termes, dans la saison des semailles ou dans celle de la récolte. La Pythie, assurément, ne pouvait être en ce temps-là suspecte de rationalisme, et par le mot Dèmèter elle entendait, dans sa langue poétique et figurée, le don de Dèmèter, le blé que l'homme doit à la déesse et dont il se nourrit. L'emploi de pareilles expressions n'en prêtait pas moins à des interprétations où risquait de s'évanouir la personnalité divine.

Si Dèmèter est le blé ou le pain, Bacchus ne serait-il pas simplement le vin ? Et en effet, le même poète qui, dans l'un de ses drames, donne à ce dieu un rôle si actif et si terrible, dira

1. *Bacch.*, 275. Cf. *Phénic.*, 686, où, après Δαμάτηρ θεά, viennent les mots πάντων δὲ Γᾶ τροφός, qui sont une exégèse.

2. Oracle delphique cité par Hérodote, VII, 141, fin : ἢ που σκιδναμένης Δημήτερος ἢ συνιούσης.

que Bacchus « est offert en libation aux autres dieux »[1], ou encore que « l'on remplit une mesure de Bacchus[2] ? » Bien qu'en grec l'idée du vin se traduise par un mot usuel qui est οἶνος, le poète se sert donc, peut-être à dessein, d'un seul et même nom pour désigner à la fois le dieu et la liqueur du dieu, comme si l'un et l'autre se confondaient pour lui. L'esprit philosophique d'Euripide a-t-il inspiré cette confusion qui, introduite ainsi dans le domaine poétique, deviendra commode aux versificateurs de l'avenir ? Il serait difficile de l'affirmer. On ne peut cependant s'empêcher de remarquer que nul n'y était tombé avant lui, et que, précisément à cette époque, se développe en Grèce, grâce aux philosophes, l'interprétation *physique* des dieux et des mythes d'Homère.

Ce ne fut pas Anaxagore lui-même[3], mais l'un de ses disciples, Métrodore de Lampsaque, qui s'y appliqua surtout, frayant ainsi la voie aux exégètes stoïciens du siècle suivant. Métrodore avait écrit un commentaire sur Homère où il ramenait tout à l'allégorie. A ses yeux, les dieux n'étaient pas ce que les supposent ceux qui leur élèvent des sanctuaires et des autels : Hèra, Athèna, Zeus lui-même, dépouillés par lui de toute personnalité, devenaient des forces naturelles, et leurs actes des combinaisons ou des conflits d'éléments[4]. Métrodore étendait ce système jusqu'aux héros de la guerre de Troie : Hector, Achille, Agamemnon, aussi bien qu'Hélène et Pàris, n'avaient jamais eu d'existence réelle, et c'était dans la nature qu'il fallait chercher l'explication du rôle que le poète leur fait jouer[5]. Hésychius[6]

1. *Bacch.*, 284, οὗτος θεοῖσι σπένδεται θεὸς γεγώς.
2. *Iphig.*, T. 953, Βακχίου μέτρημα.
3. D'après M. E. Egger, *Histoire de la Critique chez les Grecs*, p. 99 2e éd., Anaxagore aurait vu dans les flèches d'Apollon les rayons du soleil. Si l'on se reporte au texte de Tzetzès, *Sur l'Iliade*, p. 94, éd. God. Hermann, on s'aperçoit que la citation de l'opinion d'Anaxagore ne porte pas sur ce point.
4. Diog. L., II, 11. Tatien, *Discours aux Grecs*, ch. 21, p. 262 d.
5. Tatien, *pass. cité.*
6. V. Ἀγαμέμνων, p. 9, Mor. Schmidt.

cite un exemple frappant de ce genre d'interprétation : Agamemnon, d'après Métrodore, c'était l'éther ! Quelle joie pour les adeptes de l'école solaire moderne, si l'œuvre de Métrodore, perdue, à part les courts renseignements que Tatien nous a transmis, reparaissait maintenant à la lumière ! On y verrait peut-être que le disciple d'Anaxagore n'a pas eu la sagacité de nos mythologues contemporains, et qu'il n'avait pas deviné toutes les belles choses que ceux-ci nous ont apprises, en particulier qu'Achille est le soleil, et que le siège de Troie figure la lutte des puissances de la nuit contre celles du jour. Mais, à n'en pas douter, Métrodore et M. George Cox se rencontreraient sur plus d'un point : leurs affirmations, sinon leur méthode, ne sont-elles pas les mêmes ? En mythologie, plus de personnes, divines ou héroïques ; partout la nature, ses éléments, ses phénomènes et ses lois.

Les hardiesses de Métrodore eurent-elles quelque influence sur l'esprit de ses contemporains ? On n'en saurait douter, si l'on songe que sa doctrine ne fut pas isolée et étroitement confinée dans l'ombre d'une seule école. D'autres philosophes que Métrodore, ou des poètes qui aimaient la philosophie, sans aller peut-être aussi loin que lui, partagèrent son goût pour l'allégorie physique, et ils interprétèrent dans le même sens que lui la nature des divinités. Sans croire faire tort à la religion, on les vit transformer les dieux suivant leurs vues particulières, et assimiler même le plus grand de tous à un élément naturel. Alcman avait dit que Ersè (la rosée personnifiée) est fille de Zeus et de Sélènè[1], c'est-à-dire, comme on l'expliquera plus tard [2], que l'air humide de la nuit, sous l'action des rayons de la lune, se dépose sur les plantes en forme de rosée. Mais ce n'était là sans doute qu'une image de poète, une allégorie en quelque sorte spontanée. L'assimilation de Zeus à l'air se précisa surtout dans la pensée de Diogène d'Apollonie, qui vécut au temps d'Anaxagore. Aux yeux de ce philosophe, le principe des choses, la

1. Fragm. 48, *Lyr. Gr.*, Bergk [3], III, p. 849.
2. Plutarque, *Morales*, p. 940 b.

substance qui avait donné naissance à tout, était l'air ; et il attribuait à cette substance première l'intelligence divine, sans laquelle rien ne serait né d'elle[1]. Or, ce dieu-air, souverainement intelligent, Diogène croyait qu'Homère en a eu lui-même l'idée, quand il a façonné l'image de son Jupiter, lequel sait tout. Ce n'était assurément pas mépriser ni ravaler le maître de l'Olympe que d'en faire le premier être et le premier auteur des choses, mais c'était en altérer profondément le caractère ; et le confondre avec l'air semblait n'être pas sans danger pour les croyances religieuses[2]. Plusieurs disciples des philosophes entrèrent dans le sentiment de Diogène d'Apollonie. « Il y a des sages, disait Démocrite, qui lèvent les mains vers le ciel, en donnant le nom de Zeus à ce que nous appelons l'air »[3]; et, s'il n'est pas certain que Démocrite acceptait pour son compte cette explication de la nature de Jupiter, on voit cependant qu'il se plaisait, lui aussi, à allégoriser, puisque l'ambroisie, nourriture des Immortels, équivalait pour lui à « ces vapeurs qui s'élèvent de la mer et dont le soleil se nourrit »[4]. Mais nulle part l'assimilation de Zeus à l'air, ou à l'éther, qui est la partie la plus pure de l'air, ne s'exprime aussi nettement que chez Euripide. On se rappelle les vers traduits par Cicéron[5] : « Tu vois cet éther qui s'étend à l'infini dans les hauteurs célestes, et qui embrasse la terre de ses fluides étreintes. C'est Zeus, crois-le ; c'est le dieu, sois-en persuadé[6]. » Dans un autre fragment, nous lisons : O jeune fille, tu as été engendrée par l'éther, à qui les hommes donnent le nom de Zeus[7]. » Après

1. Philod., περὶ εὐσεβ., c. 6 b., p. 70 Gomperz. Cic., *De Nat. D.*, I, 12. August., *De Civ. D.*, VIII, 2.

2. On se souvient que, dans les *Nuées*, Aristophane fait invoquer par Socrate le dieu Air.

3. Clém. d'Alex , *Protrept.*, 45 b. *Strom.*, V, 598 b.

4. Eustathe, *Comment. sur l'Odyss.*, 1713, 14.

5. *De Nat. D.*, II, 25, 65.

6. Fragm. 941 Nauck[2].

7. Fragm. 877. Cf. P. Decharme, *Euripide et l'esprit de son théâtre*, p. 82-84, où l'on trouvera encore d'autres textes se rapportant à la même idée.

Euripide, c'est un poète comique, Philémon, qui introduit la même idée sur la scène, où un personnage de prologue s'annonce et se définit ainsi : « Tel que vous me voyez, je suis cet Aèr, *que l'on peut nommer encore Jupiter*. Je fais l'œuvre d'un dieu ; je suis partout ; ici à Athènes, à Patras, en Sicile, dans toutes les villes, dans toutes les maisons, chez vous tous ; il n'y a pas de lieu où Aèr ne se trouve. Or, celui qui est partout connaît nécessairement tout[1]. » Philémon veut-il railler ici les philosophes, qui lui avaient fourni la matière d'une de ses comédies ? On ne sait. Mais l'idée qu'il donne de Jupiter eût semblé bien étrange au théâtre, si l'esprit du public n'eût été déjà familiarisé avec elle. Ni Philémon du reste, ni Euripide ne pouvaient être inquiétés pour avoir mis dans la bouche de leurs personnages un pareil langage. Pourvu que le souverain des dieux fût honoré par chacun dans les formes prescrites, qu'au jour de ses fêtes l'encens fumât devant ses images et que les victimes fussent immolées selon les rites sur ses autels, qu'importait l'opinion que l'on se faisait et même que l'on exprimait sur sa véritable nature ? L'air, où plusieurs philosophes avaient cru trouver la substance première de l'univers, était d'ailleurs considéré d'essence divine comme la terre. On ne devait pas être plus offensé de cette proposition : « Zeus est l'air », que de celle-ci : « Gaea, ou Dèmèter, c'est la terre ». Et de telles affirmations n'étaient pas des blasphèmes.

Elles trouvaient un appui dans les plus vieilles traditions religieuses. A Mantinée, les descendants des Pélasges arcadiens adoraient encore, au ve siècle, Ζεὺς Κεραυνός, Jupiter-Foudre[2], c'est-à-dire le dieu confondu avec le phénomène dont ailleurs il était considéré seulement comme l'auteur. A Olympie, à Athènes, et en d'autres endroits, Zeus Καταιβάτης, le dieu qui « descend » lui-même sur la terre, incorporé dans la foudre, avait des

1. Fragm. 91 Kock, t. II, p. 505.
2. Foucart, *Inscript. du Péloponèse*, 352 a. Cf. G. Fougères, *Mantinée*, p. 222-224.

autels [1]. La prière que faisaient les Athéniens en temps de sécheresse : « Verse, verse la pluie, ô Zeus, notre dieu, sur nos cultures et sur nos terres [2] », s'adressait bien sans doute à une divinité personnelle ; mais, d'autre part, l'expression courante de la langue usuelle, Ζεὺς ὕει (Jupiter pleut), n'avait-elle pas, insensiblement, beaucoup perdu de sa force première, et acquis pour la plupart des Grecs la valeur de cette simple phrase : la pluie tombe du ciel ? La confusion de Zeus avec le ciel [3], avec l'éther ou avec l'air, n'avait rien qui pût trop étonner.

II

« On fait d'Homère, dira Sénèque, tantôt un stoïcien, tantôt un épicurien, tantôt un péripatéticien, tantôt un académicien. Il est évident que, chez lui, de tout cela il n'y a rien, puisqu'il y a tout [4]. » Bien avant que chacune des écoles philosophiques de la Grèce se fût disputé Homère pour l'enrôler de force parmi les siens, le poète avait déjà été transformé par l'imagination fertile de ses commentateurs en un prédicateur de morale. Ceux qui se refusaient à prendre ses récits à la lettre s'étaient persuadé qu'il avait eu l'intention arrêtée de communiquer aux hommes un enseignement utile pour la conduite de la vie, et que, de même qu'il avait caché sous des symboles certaines vérités relatives au monde physique, ainsi ses leçons de moralité avaient été revêtues volontairement par lui de la forme allégorique. Raconter, par exemple, la fable de Circé changeant en pourceaux les compagnons d'Ulysse, tandis que le héros, grâce à sa tempérance, échappe à cette fâcheuse métamorphose, qu'était-ce autre

1. Pausan., V, 14, 10. Ἐφημ. ἀρχ. 1889, 61. Aristoph., *Paix*, v. 42, Διὸς Καταιβάτου.
2. M. Anton., εἰς ἑαυτόν, 5, 7.
3. Sur ce sujet, voir Max Müller, *Nouv. Leçons*, t. II, p. 171-173 de la trad. française.
4. *Epist. Mor.*, XIII, 3 (88), 5.

chose (l'interprétation est attribuée à Socrate par Xénophon [1]) que d'avertir les hommes qu'à trop manger et à trop boire ils risquent de perdre leur dignité et de se ravaler au rang des plus grossiers des animaux? D'autres récits d'Homère devaient avoir une plus haute portée que celui-là ; aussi le souci de tourner au profit de l'édification morale l'étude de l'*Iliade* et de l'*Odyssée* ne cessa de hanter les philosophes et les critiques. Favorinus prétendait qu'Anaxagore avait été le premier à démontrer que la poésie d'Homère a pour objet la vertu et la justice [2], en quoi il se trompait, puisque cette initiative paraît avoir appartenu à Théagène. Comme d'ailleurs aucun texte ne laisse supposer qu'Anaxagore ait porté ses efforts du côté de la science morale [3], peut-être l'affirmation est-elle vraie, non du maître lui-même, mais de ses disciples [4], dont quelques-uns en effet, nous l'avons vu, allégorisèrent.

Il en fut de même pour Socrate qui s'amusa quelquefois, par manière de passe-temps et non sans malice, à ce jeu des interprétations qu'il ne prit jamais au sérieux, tandis qu'un de ses élèves, Antisthène, passait au contraire pour s'y être appliqué. Celui qui devint le chef de l'école cynique avait écrit sur Homère, non pas un commentaire perpétuel, mais des études partielles dont Diogène Laërte nous a conservé les titres [5]. Ses observations relatives à l'*Odyssée* comprenaient, par exemple, un chapitre sur Athèna et Télémaque, un autre sur Hélène et Pénélope ; un troisième avait pour titre « Protée » ; un quatrième, « le Cyclope » ou « Ulysse ». On trouvait en outre, au tome huitième de ses œuvres, une dissertation *Sur les Interprètes* où il devait critiquer les opinions de ses devanciers et celles de ses contemporains au sujet de ces poèmes homériques dont il avait

1. *Mémor.*, I, 3, 7.
2. Chez Diog. L., II, 11.
3. Cf. E. Zeller, p. 426-427 (912) du t. II de la trad. de M. Boutroux.
4. Syncell., *Chron.*, p. 149 c. ἑρμηνεύουσι δὲ οἱ Ἀναξαγόριοι τοὺς μυθώδεις θεούς.
5. VI, 1, 17-18. Sur ce point, voir Ferd. Duemmler, *Antisthenica* (*Kleine Schriften*, I, p. 24 et suiv. Leipzig, Hirzel, 1901).

la prétention — le *Banquet* de Xénophon[1] semble l'indiquer — de pénétrer exactement le véritable sens. Les fragments de son commentaire, tels qu'on les trouve aujourd'hui dans les Scholies de l'*Odyssée*[2], ne donnent pas précisément, on doit le reconnaître, l'idée d'interprétations allégoriques. Antisthène y paraît surtout préoccupé de justifier les héros, Ulysse en particulier qu'il considère comme le type du sage, des reproches qu'on pourrait leur adresser. L'épithète πολύτροπος est expliquée par lui très longuement, avec une bienveillance marquée pour celui à qui elle s'applique. Il montre encore comment Ulysse, en disant au Cyclope que le dieu qui ébranle la terre ne guérira pas l'œil qui vient d'être crevé, n'est pas un impie, qu'il n'a nullement voulu offenser Poséidon, mais qu'il a seulement fait cette réflexion fort juste que le dieu médecin c'est Apollon, et non pas le souverain de la mer. Antisthène admire enfin la sagesse du héros de n'en avoir pas cru Calypso, qui, pour le garder auprès d'elle, faisait mirer à ses yeux les assurances d'une immortalité que Jupiter seul peut donner ; et il le félicite d'avoir compris que l'amour promet l'impossible. L'allégorie proprement dite n'est donc ici pour rien, et nous voyons surtout le philosophe s'évertuer à prouver que le poète a eu raison de proposer Ulysse en exemple à l'humanité. Mais des commentaires d'Antisthène, qui furent très copieux, nous ne possédons que quelques bribes insignifiantes, qui ne permettent pas d'en juger. D'après Dion Chrysostome[3], Antisthène affirmait qu'Homère a dit certaines choses en apparence (δόξῃ), et d'autres en vérité (ἀληθείᾳ). Ce témoignage ne nous autorise-t-il pas à conclure qu'il était porté à rechercher ce qui se cache sous l'apparence, la pensée, voilée à dessein, du prince des poètes ?

A l'interprétation morale des fables homériques se joignit de bonne heure l'explication psychologique de la nature des dieux.

1. III, 6 ; cf. IV, 6.
2. Ils ont été rassemblés par Mullach, *Fragm. Philos. gr.*, II, p. 277-279.
3. *Discours*, 53, p. 276 Reiske.

Empédocle ne songeait probablement pas à Homère, quand essayant de définir les deux grands principes du mouvement de l'univers, qui sont pour lui Νεῖκος, la Discorde, et Φιλότης, l'Amour, il disait de ce dernier qu'il est inné dans le corps de l'homme, et que c'est à lui qu'on donne le nom d'Aphrodite[1]. On prêtait d'autre part à Antisthène le propos suivant : « Si je tenais Aphrodite, je la percerais de traits, pour avoir perdu beaucoup de nos honnêtes femmes. L'amour est un vice de la nature humaine ; les malheureux qui s'y abandonnent *appellent leur maladie une déesse*[2]. » Euripide n'exprimera pas une idée différente lorsqu'il fera démontrer à Hélène par Hécube que jamais Kypris n'a réellement accompagné Pâris dans la demeure de Ménélas, que cette intervention fabuleuse signifie simplement le sentiment puissant, dominateur, dont Hélène se sentit possédée à la vue de la beauté du fils de Priam ; et aussi lorsqu'il ajoutera que les mortels trouvent commode *d'appeler Aphrodite leurs amoureuses folies*[3]. Et cette réflexion n'est pas à mettre au compte de l'esprit philosophique d'Euripide. A la même époque, Sophocle lui-même tenait un langage analogue. « Kypris, disait l'un de ses personnages, n'est pas seulement Kypris ; son nom exprime beaucoup de choses. Elle est la mort, elle est la vie immortelle ; elle est une fureur, une folie, *elle est l'irrésistible désir*[4]... » Voilà donc une divinité dont la personne est tout près de se résoudre en une passion du cœur humain, et la puissance en une force instinctive qui maîtrise tous les êtres vivants.

Une autre déesse, Athèna, sera l'intelligence (νοῦς), la réflexion (διάνοια)[5], ou encore la sagesse (φρόνησις). Ainsi l'interprétaient, au temps où Platon écrivait son *Cratyle*, les trop ingénieux exégètes d'Homère ; et ils n'étaient pas les seuls à suivre cette voie. Démocrite, qui avait composé un livre intitulé

1. Vers 85.
2. Clém. d'Alex., *Strom.*, II, p. 485 Potter.
3. *Troyennes*, 983-992.
4. Fragm. 885 Nauck [2].
5. *Cratyle*, p. 407 a.

Tritogéneia, expliquait la signification de cette épithète de la déesse, en disant que la sagesse consiste en *trois* choses : bien penser, bien parler, bien agir[1]. Le roi même des dieux n'était pas à l'abri de ces interprétations abstraites. Euripide, que nous avons vu assimiler Zeus à l'éther, découvre à certains moments dans l'essence de ce grand dieu, « si difficile à connaître », autre chose encore : soit la nécessité des lois naturelles, soit l'intelligence de l'humanité (νοῦς βροτῶν)[2]. Il n'est pas besoin de l'avertissement donné à ce propos par Cicéron[3] pour être frappé de la hardiesse de cette dernière conception. Si l'intelligence qui réside en l'homme n'est pas seulement de nature divine, si elle est le dieu lui-même, que devient la personne du souverain de l'Olympe ?

Ces explications, morales et psychologiques, de la nature des dieux devaient jouir dans toute l'antiquité et jusque dans les temps modernes d'une grande faveur. Néo-Platoniciens et Byzantins s'y appliquèrent avec passion : au XVIIe siècle, le commentaire de Mme Dacier sur Homère en est encore rempli. Nous n'en suivrons pas l'histoire aussi loin ; mais nous les rencontrerons bientôt de nouveau chez les Stoïciens.

III

Il est un autre instrument d'interprétation, très délicat celui-là et bien fragile, dont les Grecs se servirent souvent : *l'étymologie*. On sait le parti que les modernes en ont, plus ou moins heureusement, tiré, depuis le jour surtout où Max Muller écrivit cette phrase devenue célèbre : « La mythologie est une maladie du langage » ; formule très expressive à qui il ne manquait, pour être tout à fait satisfaisante, que de pouvoir s'appliquer à tout.

1. Diog. L., IX, 7, 13. Cf. Eustathe, p. 696, 34.
2. *Troyennes*, 884 et suiv.
3. *Tuscul.*, I, 26, 65.

Certains cas particuliers la justifient, et il est exact de dire que quelques fables grecques sont sorties d'un mot mal compris et faussement interprété par l'imagination du peuple. Le mythe de la naissance d'Aphrodite en est un exemple assez frappant. Le nom de la déesse orientale Astarté ou Ashtoret, altéré par les Grecs, avait pris chez eux une forme [1] où ils croyaient reconnaître facilement, dans la première partie, le mot ἀφρός qui signifie « écume », et, dans la seconde, le verbe δύω qui veut dire « plonger ». Aphrodite était donc la déesse « qui est plongée dans l'écume » ; et, comme elle était une divinité de la mer qui, venue des côtes de Phénicie, avait abordé en Grèce, il n'en fallait pas davantage pour imaginer qu'elle était née de l'écume marine où elle aurait d'abord vécu. « Les dieux et les hommes, dit l'auteur de la *Théogonie* [2], donnent à cette déesse le nom d''Αφροδίτη parce qu'elle a grandi ἐν ἀφρῷ. » Cette écume, il est vrai, est celle qui s'est amassée sur la mer autour des débris de la virilité d'Ouranos mutilé par Cronos son fils ; mais si la légende de la naissance d'Aphrodite a été rattachée à celle d'Ouranos, la circonstance essentielle de cette légende ne s'en explique pas moins au moyen de la signification que les Grecs, trompés par les apparences, ont attribuée au mot « Aphrodite ». Pour s'en tenir à la même divinité, en est-il autrement d'Aphrodite *Ourania* et d'Aphrodite *Pandèmos* ? Dans la première on pouvait reconnaître la fille d'Ouranos, puisqu'elle était née de la semence du dieu, ou encore, comme l'imaginèrent les philosophes, et cette idée fut surtout développée par Platon, la déesse céleste, celle des amours purs, qu'ils opposaient à la déesse des amours grossiers, celle « qui se donne à tous ». Or, Aphrodite Ourania n'était à l'origine autre chose qu'Astarté, surnommée la Reine ou la Dame du Ciel, comme disaient les Sémites, tandis que l'épithète πάνδημος a dû désigner d'abord simplement

1. Cette dérivation, admise par les sémitisants, est cependant contestée par Max Muller, dans le dernier ouvrage qu'il ait composé, *Contributions to the science of Mythology*, 1897, t. I, 216-217.

2. Vers 197, οὕνεκ' ἐν ἀφρῷ θρέφθη.

la déesse de la cité, « celle qui règne sur tout le peuple »[1]. L'interprétation arbitraire des noms divins avait donc tantôt fait éclore des mythes nouveaux, tantôt entraîné les Grecs à donner des explications fausses de la nature de leurs dieux.

Il ne furent pas tous, ni toujours, dupes de ces erreurs. Quelques esprits, plus critiques que les autres, paraissent s'être doutés du rôle que peuvent jouer les mots dans la formation des fables. Hérodote est du nombre : voyez les réflexions que lui inspire, au premier livre de son Histoire, la naissance de Cyrus. En Perse, cette naissance était l'objet d'une véritable légende. On racontait qu'à la suite d'un songe menaçant, Astyage avait résolu de faire périr le fils que venait de mettre au monde sa fille Mandane, et qu'il avait chargé un de ses fidèles serviteurs, Harpage, d'exposer l'enfant sur une montagne infestée de bêtes féroces, où il ne pouvait manquer d'être dévoré. On racontait encore comment l'enfant avait été merveilleusement sauvé, et l'on ajoutait que c'était une chienne qui l'avait allaité. Ainsi, d'autres fondateurs d'empires, Romulus et Rémus, ont sucé les mamelles d'une louve. Sait-on comment Hérodote explique ce détail extraordinaire ? Il nous dit que le jeune Cyrus fut, en réalité, recueilli par la femme d'un berger, qui, au lieu de le mettre à mort, le nourrit et l'éleva. Or, cette femme portait, dans la langue des Mèdes, le nom de *Spako*, dont la traduction grecque est le mot *Kyno*, qui veut dire « chienne ». — « Les parents de Cyrus s'emparèrent de ce nom pour que la conservation de leur fils parût aux Perses un événement plus merveilleux et ils répandirent le bruit que Cyrus exposé avait été nourri par une chienne. Telle est l'origine de cette tradition[2]. »

C'est par un procédé analogue que l'on expliquera plus tard la fable de ces colombes qui avaient volé des côtes de Libye à celles de Grèce, et étaient venues se poser sur un chêne de la

1. Sur ce point, voir V. Bérard, *De l'origine des cultes arcadiens*, p. 142-144.
2. Hérodote, I, 122.

forêt de Dodone, où elles avaient pris tout à coup une voix humaine pour annoncer aux habitants du pays qu'il fallait établir en cet endroit un oracle de Jupiter. Le mot qui, en grec, veut dire « colombe », est πέλεια ; il paraît, d'autre part, que dans le dialecte des Molosses d'Épire, les vieillards s'appelaient πέλειοι et les vieilles femmes πελίαι[1]. Ainsi s'était produite une confusion qui avait amené une erreur sur la véritable signification du mot πέλεια dans l'histoire de la fondation de l'oracle : les prétendues colombes étaient simplement les femmes âgées (πελίαι) qui avaient été les premières prêtresses du dieu de Dodone.

Parmi les récits de la mythologie grecque, un des plus étranges est celui de la naissance du dieu Bacchus, sorti avant terme du sein de Sémélé foudroyée, et recueilli par son père céleste Zeus, qui, pour que s'achève la gestation interrompue, ne trouve rien de mieux que de suppléer la mère en enfermant le fœtus dans sa propre cuisse, qu'il fend et qu'il recoud. Ce détail bizarre, dont les Grecs, si habitués qu'ils fussent au merveilleux, devaient être surpris, avait tellement choqué Euripide que, par la bouche de Tirésias, il se refusait à l'admettre ; mais, en le rejetant, il l'expliquait, et par une erreur du langage. Le mot μηρός, « cuisse » lui semblait un mot altéré qui, dans la légende de Bacchus, en avait remplacé un autre qui paraît lui ressembler, le mot ὅμηρος signifiant « otage ». Et là-dessus il avait bâti une histoire presque aussi invraisemblable que la première. « Tu plaisantes sur Dionysos, dit le prophète à Penthée, parce qu'il a été cousu dans la cuisse de Zeus. Je vais t'apprendre ce qu'il y a de vrai dans ces mots. Lorsque Zeus eut arraché aux feux de la foudre et emporté dans l'Olympe le dieu enfant, Hèra voulut le chasser du ciel. Mais Zeus opposa à ce dessein un artifice digne d'un dieu. Détachant une portion de l'éther qui enveloppe la terre, il en fait un autre Dionysos qu'il livre *en otage* (ὅμηρον) à la colère d'Hèra. Plus tard, les mortels, jouant sur les mots, dirent, en parlant de l'enfant donné par le

1. Schol. Soph., *Trachin.*, 172.

dieu en otage à la déesse, qu'il avait grandi dans *la cuisse* de Zeus (ἐν μηρῷ Διός)[1]. — Une explication de ce genre, qui corrige une fable absurde par une autre non moins déraisonnable, ne vaut assurément rien ; mais elle fait voir qu'Euripide, et sans doute il n'était pas alors le seul, avait remarqué le rôle que pouvait jouer dans la constitution des détails des mythes un mot mal entendu.

Cette valeur des mots, considérée non plus dans les légendes, mais dans les noms même des dieux, avait depuis longtemps d'ailleurs attiré l'attention. Bien avant le *Cratyle* de Platon, le problème délicat de la signification des noms divins sollicita la curiosité grecque, qui n'en vit pas d'abord les difficultés, s'en amusa et le résolut par des jeux de mots. Les premiers étymologistes furent les poètes qui vécurent après l'âge homérique ; et la fantaisie de leurs interprétations ne connut pas de frein. Il y avait en Arcadie un dieu dont le nom paraissait, au premier abord, être le même que le mot qui, en grec, veut dire « tout » : c'est le dieu Pan (Πᾶν) chanté par l'auteur d'un hymne homérique. L'idée philosophique de la Nature, du grand Tout, dont on se servira plus tard pour rendre compte de Pan, n'était pas encore née ; mais le poète a laissé librement travailler son imagination sur le nom du dieu. Il raconte donc, avec un léger sourire, comment, après sa naissance, Pan fut apporté par Hermès dans l'Olympe, où les pieds de bouc de cet enfant extraordinaire et les deux cornes dont son front était orné émerveillèrent à tel point les immortels, qu'ils lui donnèrent aussitôt le nom de Πᾶν, « parce qu'il avait réjoui l'esprit de *tous* »[2]. Veut-on encore savoir pourquoi l'antique nom de Delphes était *Pytho*, et pourquoi Apollon est qualifié de dieu *Pythien* ? Il eût été trop simple, comme on le fera dans la suite, d'expliquer cela par

1. *Bacchantes*, 286-297. Le passage est suspecté d'interpolation par Dindorf et par Wecklein. Mais Nauck et Weil (*Journal des Savants*, août 1893, p. 486) en admettent l'authenticité.

2. *Hymn. hom.*, XVIII, 47, Gemoll, Πᾶνα δέ μιν καλέεσκον, ὅτι φρένα πᾶσιν ἔτερψεν.

l'idée de l'oracle que l'on venait *consulter* (πυθέσθαι) en cet endroit[1]. Le poète déclare donc que ces mots rappellent la légende locale du combat du dieu contre le dragon qui a été tué sur le rocher de Delphes, où son corps monstrueux *a pourri* (πύθειν)[2]. Pour emprunter aux hymnes homériques un troisième exemple, le dieu de l'Amour est généralement figuré ailé : en fallait-il davantage pour qu'*Éros* devînt l'équivalent de *Ptéros*, où l'on trouve le mot πτέρον, « aile » ? Il est vrai que le mot Πτέρως est étranger à l'usage hellénique. Le poète n'est pas embarrassé pour si peu : Éros sera le nom du dieu dans la bouche des humains ; Ptéros celui que lui donnent, dans leur langue, les Immortels[3]. Ce langage des dieux, si voisin de celui des hommes, était en vérité bien commode pour les étymologistes, à la condition que personne ne fût assez indiscret pour leur demander comment ils en avaient connaissance. Les poètes qui viendront useront à l'égard des noms propres des mêmes libertés. Pindare rapprochera le nom d'Ajax (Αἴας) de celui de l'aigle (αἰετός) dont le héros a la force et la vaillance[4] : et Phérécydès de Syros, qui est presque un poète, interprétera le mot Γῆ, la Terre, par une bauche de calembour enfantin[5].

Au milieu de ces jeux, une idée sérieuse s'imposait à la réflexion. Les noms donnés aux dieux, et aux héros, enfants des dieux, sont-ils donc nés à l'aventure sur les lèvres humaines ? Et les hommes, quels qu'ils soient, qui, les premiers, ayant trouvé ces noms, les ont exprimés et communiqués aux autres, et qui ont réussi à les faire adopter par le langage de tous, ne leur avaient-ils pas, quand ils les créèrent, attaché nécessairement un sens ?

1. Soph., *Œdipe-Roi*, 70-71, ἐς τὰ Πυθικὰ... ὡς πύθοιτο. Cf. Strab., IX, p. 419.
2. *Hymne à Apollon*, 371-374. Le poète expliquera encore le nom de *Delphes*, et le surnom d'Apollon *Delphinien* par le *dauphin* (δελφίς) dont le dieu avait pris la forme (v. 494 et suiv.).
3. Fragment d'hymne homérique chez Platon, *Phèdre*, p. 252 b.
4. *Isthmique*, VI (V), v. 53 (77).
. Cf. notre chap. I, p. 27-28.

Qui donc — et c'était la première question qu'on devait se poser — a inventé ces noms ?

La plus ancienne esquisse d'une théorie de l'origine des noms propres se rencontre là où on ne s'attendrait guère à la trouver, dans un chœur de l'*Agamemnon* d'Eschyle[1]. Le coryphée se demande, à propos d'Hélène, si ce n'est pas un être invisible, connaissant l'avenir, instruit des aventures futures de l'épouse de Ménélas, qui a guidé la langue des hommes ou inspiré l'esprit de ses parents dans le choix de son nom. Hélène a été une personne fatale. Or on arrive, en y mettant quelque complaisance, à découvrir cette idée dans son nom même. Hélène est ἑλεναύς, « celle qui a détruit les navires », ἕλανδρος, « celle qui a fait périr les hommes », ἑλέπτολις, « celle qui a ruiné les villes ». Si cette explication est vraie, il faut donc croire que son nom, au moment même où il lui fut donné après sa naissance, faisait allusion à sa vie et aux événements où elle devait être mêlée ; et ces événements, qui pouvait donc les connaître par avance, si ce n'est une divinité prophétique, qui suggéra aux parents d'imposer à leur fille un nom qui fût adapté à sa destinée ? Les noms propres, ceux du moins des héros et des héroïnes, ont donc une origine merveilleuse et quasi divine. Et en effet, d'autres textes, sans être aussi explicites que celui d'Eschyle, supposent cependant la même croyance. Chez les tragiques, Polynice est l'homme que son nom même condamnait aux funestes querelles (νείκη) où il devait trouver la mort[2]. Ulysse ne s'étonne pas d'avoir tant d'ennemis et de soulever tant de colères ; ne s'appelle-t-il pas Ὀδυσσεύς ? Or, le mot ὀδύσσομαι signifie « être irrité »[3]. Ajax, dans sa détresse, se souvient que son nom renferme une double exclamation de douleur, αἴ αἴ, hélas ! hélas[4] ! Et ce ne sont point là vaines subtilités et purs jeux d'esprit où

1. Vers 681-685, H. Weil.
2. Eurip., *Phénic.*, 636. Soph. Antig., 110, Πολυνείκης ἀρθεὶς νεικέων ἐξ ἀμφιλόγων.
3. Soph., fragm. 880 Nauck ².
4. Soph., *Ajax*, 430.

pourraient s'amuser des héros oublieux des limites qui séparent la tragédie de la comédie. Non ; le sentiment qu'expriment ces personnages est un sentiment sérieux ; car c'est dans les circonstances les plus critiques de leur vie qu'ils s'aperçoivent soudain, avec une émotion toute dramatique, que la signification de leur nom se réalise ou va se réaliser pour leur malheur. Une pareille émotion laisse donc deviner une superstition ou une croyance du genre de celle qui est exprimée chez Eschyle.

Cette croyance ne se découvre plus au fond de la théorie du *Cratyle* sur l'origine du langage. Comme les poètes de l'âge précédent, les sophistes contemporains de Socrate sont convaincus que les noms propres, de même que tous les autres mots d'ailleurs, ne sont pas nés au hasard. Seulement, ils ne font pas intervenir dans leur création l'action d'un être divin, mais celle d'un être humain, peut-être collectif, qu'ils appellent le *nomothète* (le législateur)[1]. C'est le nomothète qui a fixé les noms; et, en les fixant, il a eu une intention déterminée : il a voulu établir des rapports étroits entre chacun de ces noms et la personne qu'il désigne. Ce sera donc la recherche de ces rapports qui constituera l'objet du travail des étymologistes ; travail d'autant plus difficile que le nomothète, dont il faut pénétrer les intentions, ne les a pas toujours laissé voir, qu'il a pu, « à l'exemple des dieux qui ne dédaignent pas le jeu à leurs heures », être tantôt sérieux, tantôt plaisant[2], et que peut-être il a voulu, par un seul et même mot, signifier à la fois plusieurs choses diverses.

Nous n'avons à entrer ici dans aucune des questions que soulève le *Cratyle* ; en particulier, il n'importe pas à notre dessein de distinguer dans ce dialogue ce qui doit être attribué à Socrate de ce qui ne lui appartient pas[3], ni de savoir à quel moment il

1. Cf. Cucuel, *Quid sibi in dialogo qui « Cratylus » inscribitur proposuerit Plato* (Paris, 1886), p. 60-64.
2. Platon, *Cratyle*, p. 406 c.
3. Sur ce point, voir Cucuel, *Origines du langage dans le Cratyle* (*Ann. de l'Univ. de Bordeaux*, 1890).

parle sérieusement, à quel autre il est ironique. Car, alors même que Socrate s'amuse et qu'il exagère manifestement, il doit cependant nous donner une idée assez exacte des procédés qui étaient employés de son temps pour la découverte des étymologies. Or, ces étymologies, si bizarres et si fantaisistes qu'elles soient, qu'on les rapporte aux sophistes ou à Socrate, nous fourniront peut-être quelques renseignements sur la manière dont les Grecs de ce temps comprenaient la nature et le caractère de leurs divinités. A ce point de vue, il ne sera pas sans utilité d'en passer en revue quelques-unes.

Hérodote autrefois avait cru trouver l'explication du mot θεός dans l'idée de l'ordre dont l'univers offre le spectacle : les dieux, θεοί, étaient à ses yeux οἱ θέντες, ceux qui ont établi et ordonné toutes choses ; et il attribuait cette haute conception aux plus anciens habitants de l'Hellade, les Pélasges[1]. Socrate, dans le *Cratyle*, prête à ces derniers un sentiment différent et beaucoup plus vraisemblable. Comme il avait observé que, de son temps, la plupart des barbares adoraient le soleil, la lune, la terre et les astres, il en avait conclu qu'à l'origine telle avait été aussi la religion des ancêtres des Grecs ; et il disait qu'à la vue de ces êtres merveilleux qui sont dans un perpétuel mouvement et parcourent sans relâche les espaces célestes, on les avait appelés θεοί, du verbe θεῖν, qui veut dire « courir »[2]. Cette étymologie n'a assurément pas plus de valeur en elle-même que celle d'Hérodote ; mais elle renferme, sur le caractère du culte primitif, une vue qui aujourd'hui encore a son intérêt : n'est-il pas probable qu'en Grèce, comme le présumait Socrate, les premiers dieux furent en effet le soleil, la lune, les astres ? Et, quand ces vieilles divinités eurent été éclipsées par celles de l'Olympe homérique, ne continuèrent-elles pas cependant à vivre, d'une vie modeste et obscure, dans l'âme du peuple grec ? Hélios est un dieu secondaire, mais c'est un dieu ; Séléné a sa légende,

1. II, 52.
2. Plat., *Crat.*, p. 397 d.

et il y a des cantons de la Grèce où, sous le nom de Pasiphaé, elle est l'objet d'un culte[1]. Ce ne sont pas seulement des philosophes comme Platon, comme Aristote, qui proclament la divinité de ces êtres brillants qu'on voit vivre et palpiter au ciel : le vulgaire y croit, comme y croyaient les vieux Pélasges, et contredire cette croyance était, à Athènes, chose dangereuse.

L'étymologie du nom grec de Jupiter est également intéressante pour ce qu'elle nous apprend du rôle que l'on prêtait dans la vie générale de l'univers au maître des dieux. Rien de plus extraordinaire que cette étymologie. Le mot Ζεύς avait à l'accusatif deux formes diverses, Δία et Ζῆνα : rapprochez ces deux formes, dit Socrate, et vous connaîtrez la nature du dieu ; Jupiter est donc celui δι' ὃν ζῆν ἀεὶ πᾶσι τοῖς ζώοις ὑπάρχει, le dieu qui donne la vie à tous les êtres animés[2]. Et cette explication qui devait être assez répandue — Euripide y fait allusion, en passant, dans son *Oreste*[3] — fut considérée comme très sérieuse, puisqu'on la retrouve ensuite et dans le traité *Du Monde*[4] attribué à Aristote, et chez le stoïcien Chrysippe[5] qui ne plaisante point. L'idée qui en sortait n'était pas, en effet, sans importance. Homère avait bien dit que Zeus est « le père des hommes », comme il est « le père des dieux » ; mais ce mot de « père » n'éveillait dans les esprits que d'assez vagues idées sur le compte de Zeus. Combien était plus précise pour des philosophes cette proposition qu'ils croyaient lire dans le nom même du dieu, à savoir qu'il est pour les êtres animés le principe de toute vie ! Et cette proposition ainsi découverte ne pouvait-elle conduire à d'autres ? La source intarissable de l'existence d'où nous provenons tous et qui s'appelle Jupiter, a-t-elle donc coulé dès l'origine des choses ? Est-ce bien ce dieu qui, comme le chantait

1. Pausan., III, 26, 1.
2. *Cratyle*, p. 396 a-b.
3. Vers 1635, Ζηνὸς γὰρ οὖσαν ζῆν νιν ἄφθιτον χρεών.
4. Chap. 7... Ζῆνα καὶ Δία... ὡς ἂν εἰ λέγοιμεν δι' ὃν ζῶμεν.
5. Chez Stobée, *Eclog.*, I, 2, 26.

l'auteur des *Cypriaques*[1], a engendré tout, et a fait tout? Que fallait-il penser de cette conception que contredisent les Théogonies? Socrate ne prend pas le temps de poser ces questions; mais d'autres auraient pu s'y arrêter, et l'erreur même de l'étymologie socratique du nom de Zeus eût fourni l'occasion de hautes spéculations théologiques.

Ou peut compter dans le *Cratyle* deux explications, pas davantage, qui soient aujourd'hui acceptables pour nous : celle qui rapproche *Pluton* (Πλούτων) du mot πλοῦτος, assez naturellement, puisque c'est du sein de la terre où réside le dieu que l'homme fait sortir la richesse [2] ; celle aussi qui rend compte d'un autre nom de ce même dieu, *Hadès* (Ἅιδης) par l'épithète ἀειδής, « l'invisible »[3]. Encore cette dernière étymologie, qui était courante, presque populaire[4], ne plaît-elle pas à Socrate, qui la remplace par une autre, beaucoup plus subtile et tout à fait fausse[5], mais dont il se sert pour railler doucement les vaines terreurs que l'enfer inspire au commun des hommes. D'ordinaire, c'est avec la liberté la plus complète et, si l'on peut dire, le sans-gêne le plus familier, qu'il traite les éléments du langage, tantôt transposant les lettres ou les syllabes, tantôt y retranchant quelque chose, tantôt y ajoutant, pour donner aux mots, ainsi altérés et mutilés, le sens qu'il veut y chercher. Mais ce sens, obtenu par des procédés si violents, est précisément ce qui nous importe. Comment n'être pas frappé de ce que la déesse Ἥρα, arbitrairement transformée en Ἀήρα, devienne l'Air personnifié[6], et que Ἥφαιστος, réduit à Φαῖστος, soit le dieu de la lumière (φάος)[7]? Et n'est-il pas curieux que l'étymologie conduise

1. Chez Platon, *Euthyphron*, p. 12 b : Ζῆνα δὲ τόντ' ἔρξαντα καὶ ὃς τάδε πάντ' ἐφύτευσεν.
2. *Cratyle*, p. 403 a. Cic., *De Nat. D.*, II, 26, 66.
3. *Phédon*, p. 80 d, 81 d ; *Cratyle*, *l. cit.*
4. Soph., *Ajax*, 608, ἀΐδηλον Ἅιδαν.
5. *Cratyle*, p. 404 b, où il dérive Ἅδης de εἰδέναι.
6. P. 404 c.
7. P. 407 c.

parfois Socrate aux résultats où étaient arrivés ceux qui interprétaient physiquement les divinités ?

Il n'est du reste nullement asservi à leur système, et sa principale préoccupation paraît être de découvrir, dans ces noms qu'il interprète, un sens qui réponde à la noblesse de la nature des dieux. Jupiter, d'après les Théogonies, a eu un père, *Kronos*, et un aïeul, *Ouranos* ; or, comme Jupiter, principe de vie, est aussi une intelligence souveraine, il faut nécessairement qu'il descende d'êtres qui ont cette même qualité au plus haut degré. Socrate trouvera donc dans la seconde syllabe du nom du père de Zeus le mot νόος, « intelligence », et dans la première, le mot κόρος, de κορέω, « nettoyer, purifier », qui voudrait dire « pur » ; en sorte que Kronos serait « l'esprit pur ». Ouranos, dans le nom duquel il croit voir « la contemplation des choses d'en haut » (ὁρῶσα τὰ ἄνω), aurait une signification analogue[1]. Quelle aberration étymologique, mais quelle vue de haute théologie ! Si Socrate ne plaisante point, cette théologie aurait été celle des hommes qui, les premiers, fixèrent les noms des dieux : il ne lui coûte donc rien de faire de ces sages de vrais philosophes. Faut-il s'étonner que l'un d'eux, bien avant Héraclite, ait été frappé de l'éternelle mobilité des choses, et que, comme Héraclite, il ait comparé ce flux au cours d'un fleuve ? N'est-ce pas lui qui a donné aux deux premiers parents des dieux les noms de *Kronos* (équivalant à κρουνος, « fontaine ») et de *Rhéa*, « celle qui coule »[2]? De même, le nom d'Hestia, très librement traité, fournira cette idée que la déesse à laquelle les Grecs offraient les prémices des sacrifices et qui occupait une sorte de primauté dans la hiérarchie des êtres divins, n'est autre que le principe du mouvement, ou encore l'essence même des choses, ἡ οὐσία[3].

Multiplier ces exemples serait inutile et fastidieux. Ceux que nous venons de citer suffisent à établir que les fantaisies étymo-

1. P. 396 b-c.
2. *Cratyle*, p. 402 a-b.
3. *Cratyle*, p. 401 b.

logiques du *Cratyle* intéressent, dans une certaine mesure, l'histoire des idées religieuses. En nous indiquant ce qu'on trouvait dans les noms divins, ils nous montrent ce qu'on voulait y trouver, et ils attestent le rôle, chaque jour plus important, que la philosophie s'attribuait dans ce genre d'interprétations.

CHAPITRE X

L'EXÉGÈSE STOÏCIENNE

I

Interprétations de la Théogonie hésiodique. — Les personnes divines et les éléments de la nature.

Les Stoïciens s'emparèrent des instruments d'exégèse que leur avaient légués leurs prédécesseurs, pour en faire un usage, sinon toujours nouveau, du moins plus constant et plus complet. C'est toute l'histoire mythique des divinités qu'ils entreprirent d'expliquer à leur manière. Commençons par le premier chapitre.

En Grèce, la genèse des dieux se mêle à celle du monde ; la théogonie se confond, pour une part, avec la cosmogonie. Or, les Stoïciens avaient sur l'origine et sur la constitution de l'univers une doctrine dont nous avons indiqué précédemment les traits essentiels. Cette doctrine avait si peu de prétentions à une entière originalité, elle désirait en même temps si vivement affirmer et imposer son autorité, que ses auteurs voudront trouver en elle la doctrine même des sages d'autrefois, des premiers philosophes, c'est-à-dire des premiers poètes, qui auraient traduit leurs idées dans un langage imagé et sous une forme allégorique, dont on croyait pouvoir découvrir, avec un peu de pénétration, le véritable sens. Sous les vers d'Homère et sous ceux d'Hésiode, ce que les Stoïciens apercevront donc, ce sera le Stoïcisme. Cette doctrine vénérable ne devait-elle pas être aussi vieille que les plus anciens monuments de la poésie hellénique?

Quelques citations éparses de Zénon et de Chrysippe, et le texte de Cornutus qui, dans son dix-septième chapitre, paraît résumer les commentaires des maîtres du Portique sur la *Théo-*

gonie hésiodique dont il suit l'ordre exactement, nous renseignent d'une façon suffisante à ce sujet. — « Tout au commencement, dit le poète, fut le Chaos, puis la Terre à la large poitrine... puis Éros[1]? Qu'est-ce que le Chaos? Le Chaos, répond Cornutus[2], est l'élément humide primitif, τὸ ἀρχέγονον ὑγρόν, l'humide qui existait avant que l'univers fût ordonné. En disant cela, il répète la leçon qu'il a apprise chez Zénon. C'est aux yeux de Zénon que le Chaos hésiodique est l'eau et que le poète s'accorde avec Thalès et avec Phérécydès sur l'élément originaire[3]. Comment le chef de l'école a-t-il été conduit à cette découverte? Par une raison dont lui et ses successeurs abuseront, l'étymologie : il interprétait faussement le mot χάος en le rapprochant du verbe χέεσθαι, « se répandre »[4], qui, le plus souvent, s'applique à l'eau. Mais comment, après le Chaos, est née la Terre? Le poète ne le dit pas; Zénon l'expliquait. L'eau primitive, trouble et impure, quand son agitation se fut calmée, déposa un limon ou sédiment (ὑποστάθμη) qui, avec le temps, se condensa, et, solidifié, devint la terre[5]. Quant au troisième élément, Éros, Zénon y voyait un nom du feu, sous prétexte que l'amour est la plus chaude des passions[6]. Mais, après lui, quand se développera la théorie de l'ἐκπύρωσις, le feu aura acquis dans la physique stoïcienne une importance si capitale qu'on ne pourra s'empêcher de le considérer comme le premier des éléments, celui dont les autres ont tiré leur vie et leur développement. « Autrefois, dit Cornutus, le feu était tout ; il redeviendra encore tout, périodiquement[7]. » Le

1. *Théogonie*, v. 116-120.
2. XVII, p. 174 (p. 28 Lang), 175 fin (29 Lang).
3. Némésius, p. 74 (169 Matthæi). Scholies de la *Théogonie hésiodique*, 116.
4. Valer. Prob. ad Virg., *Eclog.*, VI, 31.
5. Schol. Apoll. Rhod., I, 498. Schol. *Théog. hésiod.*, 117. On sait que les scholies de la *Théogonie* sont, en très grande partie, de source stoïcienne. Voir Flach, *Glossen und Scholien*, p. 29-96.
6. Schol. Apoll. Rhod., *l. cit.* Flach, p. 39, croit que Zénon rapprochait Ἔρως de ἀήρ, ἀέρος, et qu'il voyait, dans ce troisième élément, l'air dont la partie subtile a donné naissance au feu.
7. XVII, p. 174 (p. 28, 11 Lang).

Chaos primitif sera donc, non pas l'eau, comme le disait Zénon, mais le feu partout répandu, dont l'eau n'est qu'une transformation. Chez Hésiode, le Chaos donne naissance à la Nuit : après lui, Chrysippe, au premier livre de son περὶ φύσεως, répétera que la Nuit a été la plus ancienne des déesses [1]. C'est qu'elle est la vapeur qui s'est élevée jadis de l'humide primordial ; elle est l'air ténébreux, ἀὴρ ζοφώδης, qui, raréfié, se changera plus tard en éther et en lumière [2]. De son côté, Gæa enfante Ouranos, c'est-à-dire que des exhalaisons de la terre naît cet air léger qui enveloppe le séjour de l'homme, et auquel celui-ci donne le nom de ciel, quand il le voit au-dessus de sa tête. Enfin, Gæa enfante les Grandes Montagnes et Pontos : cela ne signifie-t-il pas que, quand la terre, sédiment de l'eau première, a été formée, ce dépôt limoneux s'est affaissé et s'est tassé d'une façon irrégulière, présentant à sa surface tantôt des parties saillantes qui s'appelèrent les montagnes, tantôt des dépressions où l'eau resta amassée et qu'on désigna par le nom de mers [3].

Voilà, expliqué par les Stoïciens, le premier acte de la genèse du monde et des dieux chez l'auteur de la *Théogonie* hésiodique. Nous ne possédons pas, pour la suite du texte, tous leurs commentaires, mais nous savons au moins comment ils entendaient les événements mythiques antérieurs à la souveraineté de Jupiter.

D'étranges récits, venus de l'Asie, circulaient en Grèce au sujet d'Ouranos, le premier dieu mâle, et de son fils Cronos. Un soir, disaient les poètes [4], alors qu'Ouranos, descendant avec la nuit, venait s'unir à Gæa, et s'étendait de toutes parts pour embrasser son épouse, Cronos, armé par sa mère d'une faux

1. Chez Philodème, περὶ εὐσεβ., 14, p. 81 Gomperz. Diels, *Doxogr. gr.*, p. 548, 20.

2. Cornutus, p. 175 (p. 29, 13 Lang).

3. Cornut., p. 176 (p. 29, 16 Lang). Les Stoïciens postérieurs diront que l'union mythique de Pêleus et de Thétis est l'image de ce mélange de la terre boueuse avec l'eau (Tzetzès, *Sur l'Iliade*, p. 42, 1).

4. *Théogonie*, 173-182.

immense, d'une *harpè* aux dents aiguës, s'élance sur son père, le mutile et jette au loin les dépouilles sanglantes de sa trop féconde virilité. Nul sans doute, les philosophes moins que personne, n'admettait la réalité de cette extraordinaire aventure ; on ne voulait cependant pas croire que ce fût là une inconsistante et insignifiante fiction, et le poète de la *Théogonie* qui, le premier, l'avait racontée, non seulement ne devait pas être un fou, il devait être un sage. Qu'avait donc voulu dire ce sage ? On lui prêtait plusieurs intentions, qui toutes prouveraient qu'il pressentait le stoïcisme et était déjà rempli de son esprit. Pour citer d'abord celle qui paraît remonter à Zénon [1], Ouranos est le nom du ciel, et Cronos, confondu avec Chronos, est le nom du Temps. Donc Cronos mutile Ouranos, en ce sens que le temps met un terme aux excès de la fécondité du ciel, qu'il fait un choix et un discernement entre ses créations multiples et confuses, que le nombre des espèces vivantes est désormais arrêté et limité [2]. On disait encore que Cronos, rapproché non plus de Χρόνος mais du mot κραίνειν, avait restreint l'écoulement des pluies du ciel vers la terre, dont il avait rendu plus rares ainsi les chaudes et humides exhalaisons [3] ; ou bien qu'Ouranos, c'est l'éther, c'est le feu céleste, nécessairement privé des organes de la génération dont il n'a pas besoin ; car il ne s'unit pas à un autre être, et c'est de lui-même qu'il enfante et produit tout [4]. On ne peut distinguer sûrement les sources de chacune de ces trois interprétations, mais toutes les trois portent la marque incontestable de la physique stoïcienne.

Cronos est le héros d'autres et non moins singulières histoires. Uni à Rhéa, la féconde déesse lui donne une belle et nombreuse progéniture. Mais chacun de ces enfants, à peine sorti des entrailles de sa mère, est dévoré par son père, qui les engloutit

1. Voir Flach, *Glossen und Scholien*, p. 61.
2. Schol. *Théogon.*, 459. *Etym. M.*, 540, 12. Macrobe, *Saturn.*, I, 8.
3. Cornut., VII, p. 148 (p. 7, 21-28 Lang).
4. Cic., *De Nat. D.*, II, 24, 63.

tous, l'un après l'autre [1]. Inconcevable horreur, si les interprètes stoïciens n'intervenaient pour nous rassurer, et ne nous expliquaient l'idée qu'elle cache. Cronos, nous l'avons vu, est l'image du temps ; la déesse Rhéa, c'est la terre, dont les merveilleuses productions ne peuvent se passer du concours du temps ; mais ces productions, à peine sorties du sein qui leur a donné naissance, n'arrivent à la lumière que pour être bientôt détruites par le temps, qui consume tout. Un seul être sera dérobé aux prises de Cronos ; le seul qui puisse échapper à l'action dévorante du temps, parce que seul il est immortel, Zeus [2]. Mais que peut bien signifier l'étonnant stratagème de Rhéa qui, pour sauver son nouveau-né, lui substitue une pierre emmaillotée qu'elle présente à Cronos et que Cronos avale ? Il est impossible que cette étrangeté ne soit pas l'image de quelque belle doctrine. Comment ne pas deviner dans la pierre avalée par Cronos la terre enveloppée de vapeurs, partie solide et centrale de la périphérie du monde [3] ? Comment, en attribuant une autre signification à Cronos, ne pas voir que, si dans la fable hésiodique Zeus enchaîne son père, c'est que l'être immortel par excellence est le maître du Temps, dont il dirige et dont il règle le cours [4] ?

Quelle riche matière offrait encore le texte de la *Théogonie* à la réflexion qui ne s'arrêtait pas à sa surface ! Pour la première fois on y trouvait énumérés les noms des douze Titans, et ces noms étaient pleins de sens. Zénon affirmait [5] que les Titans désignent les principes du monde, τὰ στοιχεῖα τοῦ κόσμου, et par là il entendait les causes des qualités des choses et des êtres, de

1. *Théogonie*, v. 453 et suiv.
2. Cornut., II, p. 142. Ce passage, retranché par Lang, est une interpolation ; mais il paraît être de source stoïcienne. Cf. Cic., *De Nat. D.*, II, 25. Cornut., VI, p. 147 (7 Lang), passage reproduit par Eudocia, p. 258. Schol., *Théogon.*, v. 459. *Etym. M.*, 540. J. Lydus, *Des Mois*, I.
3. Cornut., VI, p. 147 (p. 7, 10, Lang). Schol. *Théogonie*, v. 485.
4. On trouvera encore chez Athénagoras, *Apologie*, ch. 22, d'autres interprétations, probablement d'origine stoïcienne, de la fable de Cronos.
5. Voir chez Flach, *Glossen und Scholien*, p. 48-49, le parallélisme des opinions de Zénon et de Chrysippe sur la signification des Titans.

leurs propriétés diverses ou contraires [1]. Le Titan qui s'appelle Κοῖος, et dont on expliquait le nom par ποῖος, lui paraissait surtout exprimer cette signification générale [2]. Il entrait en outre dans le détail, et chaque Titan, mâle ou femelle, avait à ses yeux une valeur propre, qui s'applique à des conceptions concrètes ou abstraites, physiques ou morales. Hypérion, par exemple, est le principe du mouvement qui se produit en haut, c'est-à-dire au-dessus de la terre et dans le ciel. Phœbé est la cause de la pureté et de l'éclat (la pureté de l'air, l'éclat des astres). Rhéa est la cause de l'écoulement, Théia celle de la vue. D'autre part, Tèthys est le principe de la fixité et de la durée des qualités des objets ; Mnémosyne est la nature qui se souvient, qui reproduit sans interruption et d'une façon persistante les mêmes types d'êtres vivants [3]. Il est inutile d'insister sur ces interprétations, qui tantôt empruntent le fondement ruineux d'étymologies fausses, tantôt se servent arbitrairement d'étymologies exactes pour attribuer au poète de la *Théogonie* une profondeur d'abstraction où ne pénétra jamais sa pensée.

Les Stoïciens étaient plus près de la vérité quand, dans les êtres monstrueux qui combattent les Olympiens, ils reconnaissaient non des principes abstraits, mais des forces naturelles. Cléanthe s'était expliqué probablement à ce sujet dans son traité περὶ Γιγάντων [4]. Il n'est pas sûr cependant que ce soit à lui qu'il faille rapporter les interprétations qui vont suivre. Quelques-uns des successeurs de Zénon voulaient que le combat des dieux et des Titans ne fût qu'une lutte d'éléments, celle qui éclate dans les hautes régions de l'atmosphère, quand l'humidité vaporeuse exhalée du sol monte vers le ciel et s'y rencontre avec l'ardente sécheresse [5]. Les Titans ont des auxiliaires chez Hésiode : parmi

1. Schol. *Théog.*, v. 134. Cornut., XVII, p. 176 (p. 30, 2 Lang) οὗτοι (Τιτᾶνες) δ'ἂν εἶεν διαφοραὶ τῶν ὄντων.
2. Schol. *Théog.*, *l. cit.* Cornut., p. 176-77.
3. Cornut., p. 177-78 (p. 30-31 Lang). Cf. p. 149 (p. 8, 15 Lang). Schol. *Théog.*, v. 135, 136.
4. Diog. L., VII, 5, 175.
5. Schol. *Théogonie*, v. 629. Cf. Diaconos, p. 583 (338 Flach).

eux figurent trois énormes géants armés de cent bras et de cinquante têtes, et dont la force n'est pas moins prodigieuse que la taille : ils s'appellent Kottos, Briareus et Gyès. Ces noms, comme ces images, paraissaient significatifs : on y voyait l'expression de la violence des vents qui, échappés de la nuée orageuse, se déchaînent avec furie [1].

Un dernier ennemi de Zeus dans la *Théogonie*, c'est le monstre Typhoeus, avec « ses mugissements de taureau, ses rugissements de lion, ses aboiements de chien, ses sifflements aigus dont retentissent les chaînes des grandes montagnes » [2]. Cet épouvantable fracas de Typhoeus, c'est, pour les Stoïciens, le fracas de l'orage ; ce sont les grondements et les éclats du tonnerre, les bruits variés du vent de tempête, qui tantôt siffle, tantôt rugit [3]. La justesse de cette explication était d'autant moins douteuse que le poète, un peu plus loin, semblait la fournir lui-même : « C'est de Typhon, dit-il, que naissent les vents aux souffles humides, les vents tempétueux qui, sur la mer, dispersent les vaisseaux et engloutissent les matelots [4]. » Comment encore pouvoir se méprendre sur la signification naturelle des Cyclopes, quand cette signification était suggérée par les noms même qui les qualifient? *Brontè*, *Stéropè* et *Argès*, c'est, en grec, le tonnerre, l'éclair et la lueur blanche de la foudre. Quant au mot Κύκλωψ, compris littéralement, il avait donné naissance à la légende de l'œil unique, de forme ronde, qui distingue les Cyclopes. Zénon, voulant rejeter cette légende, répudie l'explication ; il ne retient du mot Κύκλωψ que la première partie, κύκλος, où il trouve exprimée l'idée du mouvement circulaire et périodique du feu céleste [5]. On

1. Schol. *Théogonie*, v. 148. Flach, *Gloss. u. Schol.*, p. 51, fait observer que cette interprétation ne s'accorde pas avec celles de Cornutus et d'Héraclite l'allégoriste. Elle lui paraît provenir de Zénon, que le Scholiaste cite souvent.

2. Vers 830 et suiv.

3. Schol. *Théogonie*, 304. Eudocia, p. 406, qui, comme d'habitude, sans doute, reproduit une interprétation stoïcienne.

4. Vers 869 et suiv.

5. Schol. *Théogonie*, v. 139.

n'acceptera ni cette dernière vue, ni certains détails des explications précédemment citées; mais on ne manquera pas d'être frappé de ce fait que, sur ce chapitre particulier de la *Théogonie*, les mythologues modernes sont en accord général avec la pensée des Stoïciens. Comme à ces derniers, les êtres violents et monstrueux, ennemis des Olympiens, décrits par le poète, nous paraissent être autant de personnifications variées des phénomènes d'orage et de tempête qui bouleversent le ciel. Le savant qui, de nos jours, s'est le plus appliqué à faire ressortir le rôle important de ces phénomènes dans la mythologie, E. Schwartz, a pour premier ancêtre le chef du Portique.

D'après ces exemples, il est évident que, ni Zénon qui, le premier, commenta l'œuvre mise sous le nom d'Hésiode, ni aucun de ses successeurs n'accepta le sens littéral des vers du poète. Le procédé d'explication mis en œuvre par les Stoïciens fut donc le procédé allégorique, qui est beaucoup plus ancien qu'eux. Nous avons exposé plus haut ce que l'on sait des premiers efforts tentés dans ce sens par les critiques et les exégètes d'Homère, et l'on a vu que ce que l'on sait se réduit à peu de chose. Au contraire, on est amplement renseigné au sujet de l'interprétation allégorique, telle qu'elle fut pratiquée par les Stoïciens. Zénon, disait Dion Chrysostome [1], emprunta à Antisthène cette proposition que, dans les vers d'Homère, certaines choses sont dites « en apparence », d'autres « en vérité »; mais ce qu'Antisthène s'était borné à affirmer, Zénon voulut le prouver. Il entra dans le détail infini des mythes, et ses disciples l'y suivirent. Chrysippe surtout, s'il faut en croire Galien [2], devait s'y perdre. Tout plein du souvenir des poètes qu'il mettait au pillage, ce philosophe, au

1. *Discours*, 53, 4. Krische, *Die Theol. Lehren d. Griech. Denker*, p. 393-94, montre que l'objet principal de Zénon, dans ses *Études homériques*, était de fortifier la doctrine stoïcienne en faisant appel à l'autorité d'Homère.

2. *Dogmes d'Hippocrate et de Platon*, p. 357 Kuhn. Sur Chrysippe jugé par Galien, voir Chauvet, *Mém. sur le traité de Galien des dogmes d'Hippocrate et de Platon*, p. 51-53 (*Acad. Sciences morales*, 1857).

second livre de son περὶ θεῶν, se faisait fort de démontrer qu'Orphée et Musée, Hésiode et Homère n'avaient pas pensé autrement que les Stoïciens sur le compte des dieux : de gré ou de force, les légendes mythologiques devaient donc entrer dans le moule rigide des dogmes du Portique [1]. Pour exécuter un pareil travail, il fallait, en même temps qu'une foi robuste, une imagination complaisante. L'académicien Cotta, chez Cicéron, prendra, non sans raison, en pitié les efforts que font les Stoïciens pour dénouer le nœud du sens des mots [2]. Se peut-il, en effet, rien de plus ridicule que la façon dont ils s'y prennent ? La fantaisie seule les conduit : ils jouent avec les syllabes, jonglent avec les lettres, leur font exécuter tous les mouvements et tous les tours qu'ils jugent nécessaires. Faut-il expliquer le nom d'un dieu par un mot de la langue ordinaire ? Rien n'est plus simple : les Stoïciens se contentent de la conformité d'une lettre, d'une seule : en latin, ils dériveront *Neptunus* de *nare!* Ils sont d'ailleurs si peu sûrs de tenir le vrai que souvent ils offriront du même nom plusieurs explications à choisir. C'est que les mots leur importent beaucoup moins par eux-mêmes que les idées qu'ils cherchent et qu'ils croient découvrir derrière les mots [3]. Ce ne sont pas des grammairiens préoccupés d'exactitude ; ce sont des philosophes obsédés de leurs conceptions particulières, qu'ils retrouvent partout. On nous permettra donc de ne pas trop insister, dans ce qui va suivre, sur les étymologies stoïciennes, qui sont généralement sans valeur, et dont beaucoup, du reste, proviennent du *Cratyle* de Platon, dont il a été précédemment question.

Des divers modes d'interprétation mythologique qui avaient été en faveur jusque-là, l'interprétation physique, l'interprétation

1. Philod., περὶ εὐσεβ., 13, p. 80, l. 16-26 Gomperz. *Stoïcorum vet. fragm.* von Arnim, vol. II, n° 1078. Cic., *De Nat. D.*, I, 15, 41.

2. *De Nat. D.*, III, 24, 62-63. Cf. *De Offic.*, I, 7, 23.

3. « Rerum magis quam verborum rationem consectantes », dit justement Villoison, dans ses *Prolegomena ad Cornutum*, p. XLIV (en tête de l'édition Osann).

éthique, et tout récemment l'évhémérisme, ce fut le premier auquel les Stoïciens, sans rejeter entièrement les autres, s'attachèrent surtout. Ils demandèrent à la nature, à ses phénomènes et à ses lois, le secret des dieux et des légendes des dieux. « C'est d'une doctrine physique, dit Balbus [1], qu'est née cette foule de divinités qui, revêtues de la forme humaine, ont fourni aux poètes la matière de mille fables et ont rempli l'humanité de toutes sortes de superstitions. Et ce sujet, traité d'abord par Zénon, a été ensuite développé longuement par Cléanthe et par Chrysippe. » Les premiers maîtres du Portique assimilèrent donc les dieux, suivant la remarque de Philodème [2], à des choses inanimées; derrière la personnalité que leur avaient attribuée, par allégorie, croyaient-ils, les premiers philosophes, ils aperçurent l'impersonnalité d'éléments physiques. « Zénon, dit l'épicurien Velléius, détruit entièrement les notions établies et reçues sur le compte des dieux; il ne range, en effet, parmi eux ni Jupiter, ni Junon, ni Vesta, ni quelqu'autre que ce soit, ainsi désigné par un nom propre ; mais il enseigne que ces noms ont été donnés, par une sorte d'allusion, à des choses inanimées et muettes [3]. » Les mythologues de notre temps n'admettent en général ni l'allusion, ni l'allégorie dans la formation des mythes, qu'ils tiennent, non pour réfléchis, mais pour spontanés, qu'ils considèrent non point comme l'expression voilée et dissimulée d'une science, mais comme l'œuvre naïve de l'esprit populaire. Leurs vues sur l'origine des fables diffèrent essentiellement de celles des Stoïciens. Et cependant ils sont arrivés, par de tout autres chemins, au même terme. Pour l'école de Max Muller, école qui, quoi qu'on dise, n'est pas morte, c'est la nature qui doit fournir l'explication des fables divines. Trois siècles avant l'ère chrétienne, Zénon était déjà de cet avis. Il y a donc, aujourd'hui encore, un sérieux intérêt à étudier sur ce point les développements de la pensée stoïcienne.

1. Cic., *De Nat. D.*, II, 24, 63.
2. C. 13, p. 80 Gomperz, θεοὺς ἀψύχοις... συνοικεῖοι.
3. *De Nat. D.*, I, 14, 36.

II

Zeus-Cosmos. Sa valeur multiple. — L'air : Hèra et Hadès. — L'éther. Athèna. — Le feu. Héphæstos, le feu terrestre. Apollon, le feu céleste ou le soleil. Le combat du dieu contre Python expliqué par Antipater. Artémis et Hécate assimilées à la lune. Hercule et Persée héros solaires.

Par où commencer la revue mythologique qui s'impose à nous, sinon par le dieu que Cléanthe avait chanté dans le bel hymne que le compilateur Stobée [1] a conservé à la postérité ? Ce morceau poétique, destiné à être lu des profanes, ne peut d'ailleurs nous renseigner complètement sur l'idée que l'école se faisait de la plus grande et de la plus haute des divinités. Zeus y est bien représenté comme « le premier auteur de la nature » (φύσεως ἀρχηγός), et le roi du cosmos comme l'être souverainement parfait qui « gouverne toutes choses avec la loi », celui auquel obéit le monde des astres qui opèrent leur révolution autour de la terre, celui qui dirige aussi cette « raison commune », ce κοινὸς λόγος mêlé à tout et qui pénètre tout [2] : à ces traits, au dernier en particulier, on reconnaît facilement le Portique. L'hymne de Cléanthe est cependant surtout marqué d'un caractère moral, et le poète-philosophe s'est particulièrement complu à y célébrer le dieu de qui l'humanité tient sa vie, et que tout homme doit supplier « de chasser de son âme l'ignorance et d'y faire entrer la sagesse [3] ». Les vers de Cléanthe, si intéressants qu'ils soient, ne peuvent donc être considérés comme l'unique source où il nous faille chercher la connaissance du Jupiter stoïcien.

Mieux encore que celui de la religion populaire, ce Jupiter philosophique justifie son épithète de πολυώνυμος. Il a « mille

1. *Eclog.*, I, 1, 12, p. 25, 3. Pearson, *Fragments of Zeno and Cleanthes*, n° 48, p. 274. On trouvera le texte des fragments de Cléanthe et de ceux de Zénon dans le 1er volume, qui n'a pas encore paru, des *Stoïcorum veterum fragmenta* de von Arnim (Leipzig, Teubner).
2. Vers 1-13.
3. Vers 15-39.

noms » en ce sens qu'il a des valeurs multiples. Chrysippe qui, après Socrate, rapprochait le nominatif Ζεύς de ζῆν « vivre », et l'accusatif Δία de la proposition διά, « à cause de », croyait y trouver la preuve que Zeus est le dieu qui a donné la *vie* à tout, et qui a été *cause* de tout [1]. Considéré d'une façon moins abstraite, et défini dans sa substance même qui, nous l'avons dit, est une substance matérielle, Zeus est l'*éther* [2]. Les Stoïciens ne sont point les auteurs de cette conception que longtemps avant eux le poète Euripide, d'après Diogène d'Apollonie vraisemblablement, n'avait pas craint d'exprimer en plein théâtre; mais, s'ils ne l'ont point inventée, ils l'ont faite leur, en l'appropriant à leurs doctrines. L'éther stoïcien ne se confond pas avec cet air grossier que l'homme respire et qui enveloppe la terre: c'est un air de toute pureté, celui des hauteurs célestes, un air qui est tout lumière, et qui, dans sa partie la plus subtile, est tout feu [3]. Αἰθήρ, en ce sens, devait se rapprocher, aux yeux des Stoïciens, de αἴθεσθαι, « brûler » [4]. Jupiter étant l'éther, c'est-à-dire le feu, est par là même le dieu inaltérable et incorruptible. Un jour viendra où ce feu qui a tout créé détruira tout, où il absorbera la matière, où au sein de la nature il n'existera plus d'autre vie que la sienne, dans laquelle toutes les autres s'engloutiront. Les dieux, nés autrefois, se fondront alors « comme de la cire ou de l'étain », au creuset du feu céleste. Et ce feu, seul survivant de l'univers, de même qu'il ne s'est pas allumé dans le passé, ne s'éteindra pas dans l'avenir. Zeus-Éther est éternel [5].

A un autre point de vue, Zeus est le monde, créé et entretenu par sa substance ignée, et considéré comme le développement de cette substance même. Diogène de Babylone écrivait que le

1. Stob., *Eclog.*, I, 1, 26, p. 48. Philod., περὶ εὐσεβ., c. 11, p. 78 Gomperz.
2. Philod., c. 12, p. 79, Δία δὲ τὸν αἰθέρα. Cic., *De Nat. D.*, I, 15, 40. *Acad.*, II, 126.
3. Cornut., XIX, p. 99 Osann (p. 33, 13 Lang). Diacon. Schol. *Théogonie*, 501, cf. ad v. 459, Ζεύς, τουτέστι τὸ ζωογόνον πῦρ.
4. Cornut., I, p. 2, 13, Lang.
5. Plut., *Des Notions communes*, 13 ; 31, 5-6 ; 36.

κόσμος est la même chose que Zeus. Il ajoutait, établissant une distinction qui a son importance, que le cosmos contient Zeus, comme l'être humain contient l'âme [1]. Zeus serait ainsi, non pas le corps mais l'âme du monde, ou le souffle qui le pénètre, sorte d'émanation du Dieu-Éther [2]. Mais cette distinction ne semble pas avoir prévalu dans la doctrine stoïcienne, où le Dieu-Éther embrasse et comprend le cosmos tout entier né de son être. En ce sens, Jupiter, étant tout, devait être confondu par les exégètes du Portique avec le dieu dont le nom a, en grec, cette signification, le dieu *Pan*. Tandis que les mythographes attribuaient, en effet, à celui-ci des généalogies très diverses, Apollodore soutenait qu'il n'a eu ni père ni mère, parce qu'il est l'univers, τὸ πᾶν [3] ; et plus tard, Cornutus, suivant sans doute Apollodore [4], expliquait par la même conception les caractères multiples prêtés au dieu des bergers de l'Arcadie. Ses explications, toutes fantaisistes qu'elles sont, ne manquent pas d'intérêt, à la fois comme œuvres de vive imagination, et comme variantes d'expression des doctrines stoïciennes sur l'univers. Si Pan a les jambes velues, tandis que son buste est celui d'un homme, c'est, dit Cornutus, que la partie inférieure du monde, à savoir la terre, est hérissée d'une végétation épaisse, tandis que sa partie supérieure, l'éther, est le siège du principe directeur (τὸ ἡγεμονικόν) et raisonnable (λογικόν) qui mène toutes choses. Si Pan déborde de lascivité, c'est que le monde est tout rempli de ces « raisons séminales » qui, en provoquant l'accouplement des êtres, donnent naissance à l'infini des vies qui se renouvellent sans cesse ; et, à cet égard, Jupiter-Pan semble prendre simplement une autre forme dans Priape, dieu protecteur des vignes et des jardins, dieu chargé de fleurs et de fruits, dont l'ithyphallisme est l'image de l'énergie spermatique de la nature du monde ; une

1. Philod., π. εὐσεβ., c. 15, p. 82 G. Cornut., II, p. 3 Lang.
2. Cf. Stein, *Psychol. d. Stoa*, p. 41.
3. Schol. Virg., *Géorg.*, I, 16.
4. Opinion, très vraisemblable, de R. Münzel, *Quæstiones mythographæ*, p. 17-18.

autre forme aussi dans cet Agathodæmon qui tient en mains la corne d'Amalthée, symbole de l'abondance de l'universelle production. Que si encore Pan poursuit de ses ardeurs les nymphes des eaux et des montagnes, cela veut dire que le monde se plaît aux exhalaisons humides de la terre, nécessaires à son existence ; et, s'il vit solitaire, sa solitude est celle du cosmos, qui est unique de son espèce. Pourquoi enfin figure-t-on le dieu sautant et bondissant, si ce n'est à cause du mouvement qui emporte tout ? Pourquoi est-il revêtu de la nébride ou de la peau de panthère, sinon en raison des constellations dont le ciel est semé, ou de la variété des couleurs qu'offre aux regards de l'homme le mobile spectacle de la nature [1] ?

En même temps qu'il embrasse le cosmos, avec les mille phénomènes de sa vie féconde, le dieu stoïcien est aussi le λόγος, la raison créatrice et ordonnatrice de l'univers qu'elle ne cesse de gouverner, et dont Zénon disait qu'elle est « l'âme de Zeus » [2]; Zeus, le fils de Cronos « aux vastes regards » (εὐρυόπα), suivant l'expression des poètes, c'est-à-dire celui dont l'intelligence s'étend à tout, et dont la puissance de raison est sans égale [3]. Jupiter est aussi pour les Stoïciens la Pronoia, l'universelle Providence. Considérait-on son action sur le monde physique, cette action semblait avoir été jadis personnifiée dans *Atlas*, le géant « qui soutient les longues colonnes qui séparent le ciel de la terre », ou, suivant une autre interprétation du texte homérique, « qui veille sur elles » [4]. Qu'était-ce donc que ces colonnes, sinon les propriétés fondamentales des éléments (στοιχείων δυνάμεις), propriétés en vertu desquelles la terre reste en bas, le ciel et l'éther restent en haut ; et, si Atlas est qualifié d'ὀλοόφρων, disait Cléanthe jouant malheureusement sur le mot,

1. Ces interprétations remplissent tout le chapitre XXVII de l'ouvrage de Cornutus.

2. Schol. *Théogonie*, v. 899. Tertull., *Apol.*, 21, 19. Lact., *Inst. divin.*, IV, 9, p. 291. Cf. Villoison, *Theol. phys. Stoïcorum*, p. 441 de l'édit. Osann de Cornutus.

3. Plut., *De la lecture des poètes*, p. 31 c-f.

4. *Odyss.*, I, 52.

n'est-ce point parce qu'il est ὑπὲρ ὅλων φρονῶν, qu'il s'inquiète de tout et pense à tout [1] ? Cette même Providence, quand elle a fait apparaître la race humaine à la surface de la terre, a pris le nom de *Prométhée*, le héros qui a façonné avec du limon le corps du premier homme et qui lui a donné une âme en lui soufflant la vie. Prométhée, en effet, est la προμήθεια inséparable de l'intelligence du dieu qui mène le monde, et à laquelle fut donné plus tard le nom de πρόνοια. S'il est, d'après la fable, en étroite relation avec Zeus, c'est que le gouvernement de l'univers par le dieu ne peut se passer de « prévoyance » ; et, s'il dérobe le feu céleste, c'est qu'en réalité c'est le feu du ciel qui, par la prévoyance divine, tombant sous forme de foudre, a allumé celui de la terre [2].

Comme il est la Providence, le Zeus stoïcien est aussi la Loi (νόμος) [3], et la Nécessité (ἀνάγκη), et le Destin (εἱμαρμένη) [4] ; expressions variées de la même idée, dont Chrysippe croyait trouver la source première dans ces mots d'Homère : Διὸς δ'ἐτελείετο βουλή, « ainsi s'accomplissait la volonté de Zeus » [5]. Les Stoïciens n'auront donc aucune peine à expliquer par ce vouloir irrésistible les divinités diverses, toutes d'un caractère abstrait, qui personnifiaient en Grèce les divers aspects de la destinée : et Adrastée, « l'inévitable », et Aisa, celle, disaient-ils, qui existe à jamais (ἡ ἀεὶ οὖσα), et Némésis (confondue avec νέμησις) qui distribue à chaque homme sa part fatale de biens et de maux [6] ; et les Moirai, qui sont trois, parce qu'il y a trois divisions du

1. Cornut., XXVI, p. 144 Osann (48 Lang), dont la source est Cléanthe, chez Eustathe, p. 1389, 55.
2. Cornut., XVIII, p. 96-97 Osann (32 Lang).
3. Chrysippe chez Philod., c. 14, p. 81 Gomperz. Il assimilait encore, comme Héraclite, Zeus à Polémos, sans doute parce que la *guerre* des élément contraires est une des *lois* de l'univers.
4. Philod., c. 12, p. 79 G. Pour les autres textes, voir Villoison, *Theol. phys. Stoïc.*, p. 476 ; Baguet, *Chrysippe*, p. 95. Flach, *Scholien*, p. 67.
5. Plutarque, *Contradictions stoïciennes*, 34, 5.
6. Cornut., XIII, p. 38 Osann (12 Lang). Cf. *Traité du Monde*, 7, αἶσαν δ'ἀεὶ οὖσαν.

temps de la vie, le passé, le présent et l'avenir : Lachésis, qui est le *lot* échu, Atropos, *l'immuable* partage, Clotho, dont la signification dépasse la vie humaine pour s'étendre encore à la vie universelle ; car elle est le *fil* sans cesse filé, le lien continu et non interrompu des êtres, la chaîne sans fin des existences [1].

Ainsi, quand les Stoïciens parlaient de Zeus, ils entendaient par là non le dieu anthropomorphe qui dominait encore de leur temps l'imagination du peuple, mais bien le dieu du Portique, qui est à la fois matière et esprit, qui est l'éther et l'intelligence, le feu et la raison, le monde et l'âme du monde, et qu'Homère, si une métempsycose pythagoricienne l'eût rappelé à une vie nouvelle, aurait eu, quoi que prétendît Chrysippe, beaucoup de peine à comprendre, et n'eût certainement pas reconnu pour sien.

Dieu de la vie universelle, Jupiter étant conçu, dans son essence matérielle, comme l'éther qui occupe surtout la partie haute du monde, il devenait facile aux Stoïciens d'expliquer certaines épithètes homériques du dieu, dont le sens d'ailleurs était par lui-même évident. Tout le monde comprenait que, dans l'*Iliade* et dans l'*Odyssée*, Zeus fût le dieu « assembleur de nuages (νεφεληγερέτης), le dieu « au fracas retentissant » (ἐρίγδουπος), puisque l'on croyait généralement que ce dieu avait son séjour au ciel. Mais l'imagination du vulgaire se représentait dans ce ciel un être majestueux, habitant d'un merveilleux palais, où il siège sur un trône, entouré d'une cour, comme un roi de la terre. Pour les Stoïciens rien de pareil. Le ciel que l'homme aperçoit au-dessus de sa tête ne ressemble en aucune façon à la demeure de l'homme, et l'on n'y trouve point de roi et point d'Olympe : il est seulement le domaine de l'éther et celui du feu. Mais n'est-ce pas dans ce ciel que l'on voit se former les nuées et que l'on entend gronder le tonnerre ? N'est-ce pas de ses hauteurs que tombe la foudre et que s'abat l'ouragan ? C'est pourquoi Zeus est

1. Chrysippe chez Eusèbe, *Prép. Évang.*, VI, 8, 263 c, et chez Stobée, *Eclog.*, I, 5, 15.

qualifié de dieu « pluvieux » (ὑέτιος), de dieu « de l'éclair » (ἀστραπαῖος), de dieu « qui descend » (καταιβάτης) et, chez Homère, de « dieu de l'égide » (αἰγίοχος), l'*égide* étant, en grec, le nom de la tempête (καταιγίς) [1].

C'est encore l'action du ciel qui expliquait quelques-uns des mythes relatifs à l'enfance et à la vie du dieu. D'après la *Théogonie*, Zeus, à peine né, est porté en Crète par sa mère, et recueilli par Gæa, qui le cache dans les profondeurs d'une caverne. Gæa, disent les Stoïciens, c'est la terre qui s'ouvre pour recevoir les semences qu'elle va enfermer dans son sein ; et ces semences germeront et se développeront par l'effet de la chaleur du feu céleste, qui est le plus pur éther. Le poète ajoutait que Rhéa était venue à la faveur des ombres de la nuit ; il laissait entendre ainsi que le développement de la germination est invisible et s'opère secrètement [2]. — Plus tard, Jupiter, menacé d'être enchaîné par d'autres dieux, est sauvé par Thétis. « Tu te vantais, dit Achille à sa mère, de ce que, seule parmi les immortels, tu as sauvé d'une indigne calamité le fils de Cronos, le dieu des nuages noirs, quand d'autres Olympiens, Hèrè, Poséidon, et Pallas-Athènè voulurent l'enchaîner. Alors toi, déesse, tu vins briser ses liens, ayant appelé en toute hâte dans le vaste Olympe le géant aux cents bras que les dieux nomment Briareus et tous les hommes Ægæon : celui-ci, supérieur en force à son père, s'assit auprès du fils de Cronos, tout glorieux de sa puissance ; et les dieux bienheureux tremblèrent à sa vue, et ils n'enchaînèrent pas Zeus [3] ». — Ainsi Jupiter, celui qu'on appelait le maître des dieux et des hommes, n'aurait dû autrefois son salut qu'à l'assistance d'un être monstrueux, le géant Ægæon ! L'idée de sa majesté et de sa toute-puissance semblait bien compromise par un tel récit. Mais ce récit ne doit pas être pris à la lettre, et les Stoïciens sont là pour nous faire comprendre le secret de

1. Cornut., IX, p. 26 Osann (9 Lang).
2. Schol. *Théogonie*, v. 479, 481.
3. *Iliade*, I, 397-406.

l'intention du poète. L'effort des dieux qui veulent enchaîner Zeus n'est-il pas l'image des difficultés qu'ont rencontrées l'organisation du monde et la répartition des éléments ? Si l'un de ces éléments, en dominant les autres, eût réussi à entraver la force organisatrice, quel désastre pour l'univers ! L'eau, par exemple, personnifiée dans Poséidon, eût tout inondé ; l'air, représenté par Hèra, eût tout envahi. Or, il convient que les éléments, malgré leur affinité, ne se pénètrent pas : il ne doivent pas se confondre. C'est pourquoi Thétis est intervenue, Thétis qui est bien nommée, car c'est elle qui a établi [1] les lois qui régissent les éléments [2]; et, d'autre part, ces lois, dit Héraclite l'allégoriste [3], pouvaient-elles être établies sans le concours d'une force puissante, dont Briareus, « le fort », le géant aux cents bras, rappelle l'idée ? Interprétée de cette ingénieuse façon, la légende homérique ne fait donc pas tort à Jupiter ; car Jupiter y est montré triomphant de tous les obstacles, grâce à sa Pronoia qui s'appelle Thétis, grâce aussi à son irrésistible force qui s'appelle Briareus.

Les poètes d'autrefois n'eussent pas été moins étonnés s'ils avaient pu prévoir ce que deviendrait, dans l'interprétation stoïcienne, la reine de l'Olympe, l'auguste épouse de Zeus. « Répétez plusieurs fois, sans reprendre haleine, disait Diogène le Babylonien, le mot ἀήρ, vous entendrez le mot Ἥρα [4]. » Hèra, comme l'expliquait déjà Platon [5], c'est donc *l'air* dont est rempli la région qui sépare le ciel de la terre et de la mer [6]. La déesse est à la fois sœur et épouse de Zeus : sa sœur, car l'air est d'une nature analogue à celle de l'éther, qui en est seulement une forme supé-

1. Les Stoïciens rattachaient le nom de Θέτις à la racine θε, qui entre dans θέσις.
2. Cornut., XVII, p. 79 Osann (27 Lang). Eustathe, p. 122-123, où Briareus est assimilé au soleil.
3. *Allég. hom.*, p. 444 Gale.
4. Philod., 15, p. 82 Gomperz.
5. *Cratyle*, p. 404 c.
6. Zénon, fragm. 111 Pearson (Minuc. Fel., *Octav.*, 19, 10). Cornut., II, p. 10 Osann. Cic., *De. Nat. D.*, II, 26. Diog. L., VII, 147.

ieure ; son épouse, car l'air semble s'élever de la terre pour se rapprocher de l'éther dans les hauteurs célestes et pour s'unir à lui [1]. Et la scène voluptueuse de l'Ida [2] n'a pas d'autre signification. La déesse s'est embellie, s'est parée magnifiquement pour séduire son royal époux : c'est que *l'air* se purifie et s'affine, quand il s'approche du feu. Les deux époux reposent dans les bras l'un de l'autre au sommet de la montagne, enveloppés d'un nuage doré d'où découlent des gouttes de rosée, sur un lit épais que leur forment le lotus, le safran, l'hyacinthe molle et touffue. Est-il possible de se méprendre sur la signification de ces brillantes images? C'est la coopération de Zeus et d'Hèra, c'est l'action simultanée du ciel chaud et de l'air humide qui fait éclore, à la surface de la terre, toutes les merveilles d'une luxuriante végétation [3]. Et ici, les usages du culte grec semblaient autoriser l'interprétation des Stoïciens. Lorsqu'aux premiers jours du printemps, à Argos et à Samos, l'image d'Hèra couronnée de fleurs, parée du costume des mariées, était promenée en grande pompe au milieu du cortège qui semblait conduire la vierge divine à son époux céleste, n'était-il pas permis de voir dans la célébration de ce « mariage sacré » quelque chose de ce que croyaient découvrir les Stoïciens dans la scène homérique de l'Ida? De même l'interprétation, que leur suggérait leur physique, du célèbre châtiment d'Hèra, avait, par sa simplicité, de quoi séduire les esprits. « Ne te souviens-tu plus, dit Zeus apostrophant son épouse, du jour où tu fus suspendue du haut du ciel, où j'attachai deux enclumes à tes pieds, et où je serrai autour de tes mains une chaîne d'or indissoluble? Tu restas ainsi suspendue dans l'éther, au milieu des nuages [4] ». En effet, disaient les Stoïciens, l'air (Hèra), à sa partie supérieure, par sa tête, pour ainsi dire, touche au ciel et aux astres d'or,

1. Cornut., III, p. 10 Osann (3 Lang).
2. *Iliade*, XIV, 346.
3. Plut., *Lecture des poètes*, p. 19 f. Pseudo-Plut., *Vie d'Homère*, 96.
4. *Iliade*, XV, 18-21.

tandis que, par ses pieds, il touche à la terre et à la mer, qui sont comme les deux enclumes qui le retiennent en bas [1].

Les anciens sages auraient encore voulu désigner l'air par le nom d'un autre dieu, qui est *Hadès*. Mais Hadès, « celui qu'on ne voit pas » (Ἀΐδης), n'est point cet air léger et transparent que pénètre et qu'éclaire chaque jour la lumière de la région céleste ; c'est l'air épais, l'air ténébreux, celui qui remplit, dans les profondeurs de la terre, ce noir domaine qui enferme les âmes des morts [2]. Et Hadès s'appelle encore Plouton, « celui qui s'enrichit », parce qu'il n'est rien qui ne descende chez lui et qui ne devienne sa proie, parce que, comme le dit Balbus, de même que tout sort de la terre, tout revient à la terre [3].

Bien loin et bien au-dessus de l'air souterrain qui est Hadès, et même de l'air supérieur qui est Hèra, s'étend l'éther qui, nous l'avons vu, était personnifié dans Zeus. Mais cet élément, le plus pur, le plus actif, le plus essentiel de tous, avait une telle importance qu'il n'est pas étonnant que les physiciens d'autrefois, pour exprimer ses propriétés variées, lui aient donné encore un autre nom divin. L'éther, ce n'est pas seulement Zeus, c'est aussi *Athèna*, fille de Zeus mythologiquement, parce que l'éther est une partie de Zeus-Cosmos. Parmi les étymologies plus ou moins singulières que l'on donnait du nom de la déesse, la plus caractéristique est celle qui considère Ἀθηναία comme une corruption de Αἰθεροναία, « celle qui habite dans l'éther » [4] ; et c'était

1. Cornut., XVII, p. 78-79 Osann (26-27 Lang). Même explication, un peu plus développée, dans Héraclite, *Allég. hom.*, p. 463 Gale, et Pseudopl., *Vie d'Homère*, 97. — Les Stoïciens ajoutaient que l'air, élément essentiel, qui participe à la divinité du monde, ne vieillit pas plus que le ciel, auquel il s'unit. Zeus et Hèra ont donc pour fille Hébé, l'éternelle jeunesse (Héracl., *Allég.*, c. 29 : Eudoc., p. 205).

2. Chrys. chez Philod., c. 13, p. 80 Gomperz. Cornut., V, XXXV.

3. Cornut., V. Cic., *De Nat. D.*, II, 26. On expliquait que les images d'Hadès ont la tête couronnée de cette espèce de fougère appelée ἀδίαντος, « celle qui ne se mouille pas », parce que les morts ont perdu les humeurs qui entretenaient la vie et que leur corps se dessèche (Cornut., p. 215 Osann, 75 Lang).

4. Cornut., XX, p. 105 Osann (36 Lang).

sans doute l'explication qu'en donnaient les premiers Stoïciens, C'est en ce sens également qu'ils interprétaient l'extraordinaire légende de la naissance d'Athèna. On lit chez Cicéron : « Diogène de Babylone suivit l'exemple de Chrysippe; dans l'ouvrage qui a pour titre « Minerve », *il ramène à la physique, en les détachant de la fable*, l'enfantement de Jupiter et la naissance de la vierge [1]. « Quel était donc le sens naturel de cette fable ? Chez l'homme, la partie supérieure du corps, c'est la tête ; de même, la partie la plus élevée du cosmos, c'est l'éther, ainsi conçu comme la tête de Zeus. De cette tête naît Athèna, la déesse surnommée *Tritogénéia*, d'un vieux mot τριτώ qui signifiait « tête [2] » : comprenez sous cette image que dans l'éther réside le principe directeur du cosmos, la sagesse qui le gouverne. Zeus, en effet, d'après la fable, avant d'enfanter la déesse, a avalé Mètis. C'est à cette fille de Zeus et de Mètis, à cette sagesse éthérée qu'a été donné le nom d'Athèna [3]. La lettre de ce mythe embarrassait Chrysippe, qui enseignait que la faculté directrice de l'âme, la raison, a son siège non dans la tête, mais dans le cœur : pour résoudre cette difficulté, il entrait dans de longues explications qui ont été résumées par Galien [4], et dont la conclusion essentielle paraît être celle-ci : la sagesse sans doute est dans le cœur, mais elle s'exprime au dehors par le λόγος, « la parole raisonnable », le λόγος qui sort de la tête, puisqu'il sort de la bouche, partie de la tête. Pas plus que les autres philosophes de son école, Chrysippe ne doutait d'ailleurs qu'Athèna fût la Sagesse ou la raison divine, et que cette sagesse et cette raison fussent attachées à la substance même de l'éther.

1. *De Nat. D.*. I, 15, 41.
2. Cornut., II, p. 10 Osann. Ce passage d'ailleurs, retranché par Lang, n'est pas de Cornutus lui-même.
3. Diog. Babyl. chez Philod., c. 15. Cornut., XX, p. 103 Osann (35 Lang).
4. T. V, *Dogmes d'Hippocrate et de Platon ;* III, p. 349-353, éd. Kühn. Un peu plus loin, p. 356, Galien combat l'explication de Chrysippe, en admettant cependant qu'Athèna est la φρόνησις.

De cette double idée découlent, pour les Stoïciens, les nombreuses attributions de la déesse. Image de l'éther, elle se dresse sur les hautes acropoles ; elle est γλαυκῶπις, « aux regards brillants », ἀτρυτώνη, « à l'action infatigable » [1]. Image de la pensée de Zeus, elle s'appelle la déesse-Providence, Athèna Pronoia, à laquelle on élevait des temples ou l'on dressait des autels. Image de la force de la sagesse céleste, elle est la divinité protectrice des cités, celle que les poètes épiques qualifiaient par les épithètes λαοσσόος, ἐρυσίπτολις, et que tout le monde ensuite connut et adora en Grèce sous le simple nom de *Polias* ; celle qui s'appelle encore Ἀρεία, « la guerrière », Ἀλαλκομένη, « qui repousse les attaques », Νίκη, « la Victoire » ; car la sagesse est toujours armée pour la défense de la justice, et sans cesse en guerre pour le triomphe du bien [2]. De là, son aspect terrible, cette tête de Gorgone qui se détache au centre de l'égide, dardant la langue ; car, dans l'économie universelle des choses, dit Cornutus, la présence de la sagesse directrice, du λόγος souverain, éclate à tous les yeux et ressort partout [3]. Vertu idéale, Athèna est encore une déesse pure, une déesse vierge. Cause de tout bien et de tout progrès, elle a jadis lutté contre les Géants avec les dieux ; en ce sens que, par elle, la violence sauvage des premiers hommes enfants de la terre (γιγάς = γηγενής) a été domptée, et que l'action triomphante de la divine sagesse a adouci et transformé l'humanité [4]. Nobles interprétations dont on croit entendre l'écho dans la célèbre « Prière sur l'Acropole » de Renan [5].

Les légendes mythologiques mettaient Athèna en relation avec *Héphæstos*. C'est ce dieu qui, de sa hache d'airain, a fendu la tête de Zeus d'où s'élança la vierge céleste ; c'est lui encore que les traditions attiques nous montrent enflammé d'amour pour

1. Cornut., XX, p. 106 Osann, (35 Lang).
2. Cornut., *ibid.*, p. 111 Osann (38 Lang).
3. Cornut., XX, p. 106-107 Osann (37 Lang).
4. Cornut., *ib.*, fin.
5. *Souvenirs d'enfance et de jeunesse*, p. 62, 67-68.

elle. Les plus étroits rapports, faut-il s'en étonner? unissent, dans la physique stoïcienne, l'éther représenté par Athèna, et le feu représenté par Héphæstos. Comment se tromper, en effet, sur la valeur de ce dernier dieu? Les Stoïciens étaient d'accord avec Homère et avec tout le monde quand ils déclaraient qu'Héphæstos est le nom mythique du feu [1]. Mais cette notion générale implique plusieurs idées particulières. Le feu qu'on voit briller au ciel, celui qui brûle dans le soleil, la lune et les astres, celui aussi qui, aux jours d'orage, s'échappe des sombres nuées sous forme d'éclairs et de foudre, est-il le même que le feu dont l'homme dispose et qu'il fait naître à son gré pour la commodité et les usages divers de sa vie? Les Stoïciens tenaient compte de ces distinctions. Jupiter seul, disaient-ils, est le feu céleste, le feu pur. Héphæstos est le feu terrestre, que l'homme « allume » pour ses besoins (ἧφθαι rappelant Ἥφαιστος), le feu impur dont l'essence est mêlée d'air. Et c'est pourquoi le dieu passait pour fils de Zeus-Éther et d'Hèra-Air, ou même, suivant certaines traditions, pour enfant d'Hèra toute seule, qui l'aurait mis au monde sans le concours de son époux; les flammes épaisses et matérielles semblant n'être autre chose que de l'air qui brûle, et la naissance d'Héphæstos exprimant une métamorphose d'élément, celle de l'air en feu. Or, ce feu impur est bien faible et bien imparfait en comparaison du feu pur, qui est souverainement fort et qui est parfait : aussi Héphæstos, très inférieur à Zeus, a-t-il été représenté comme infirme. Il boite, soit en raison de la marche pénible et des progrès lents du feu qui s'allume, soit, et ceci était une pure plaisanterie, parce que le feu ne peut se passer de bois, comme le boiteux ne peut avancer sans bâton [2]. Mais pourquoi Homère a-t-il raconté la fable du dieu précipité de l'Olympe? « Jupiter saisit Héphæstos par le pied, et du seuil divin le lança dans l'espace, où il fut emporté pendant toute la

1. Chrysippe chez Philodème, c. 12, Ἥφαιστον δὲ πῦρ εἶναι.
2. Cornut., XIX, p. 99 Osann (33 Lang). Plutarque, *Morales*, p. 922 b, Héracl., *Allég. hom.*, p. 445-46 Gale.

durée du jour; au coucher du soleil, il tomba à Lemnos [1]. » La pensée du poète se devine aisément. La chute d'Héphæstos sur la terre est celle de la foudre, et, si le dieu est tombé à Lemnos, c'est qu'à Lemnos des flammes que n'a pas allumées la main de l'homme, et qui semblent d'origine céleste, s'échappent des entrailles d'un volcan [2]. Par cette interprétation, les Stoïciens se rapprochaient de la vérité. Ils s'en écartaient, pour rester fidèles à leurs doctrines, en prétendant qu'Héphæstos est une personnification de ce « feu artiste » qui pénètre le monde où il donne naissance à tout [3]; ou bien, en disant que le dieu a contribué à l'enfantement d'Athèna, parce que le feu, instrument nécessaire de tous les métiers et de tous les arts, a forcé l'intelligence humaine à se montrer au jour, et l'a aidée à produire des œuvres charmantes : Héphæstos n'est-il pas l'époux de Charis, « la Grâce », et celui d'Aphrodite, « la Beauté » [4]?

Le feu qui, sous sa forme première et supérieure, est Zeus, qui, sous sa forme secondaire et inférieure, s'appelle Héphæstos, se déterminait encore dans un autre dieu, qui est *Apollon*. Certains théologiens dont parle Plutarque [5] et qui ne doivent pas être étrangers au Portique, affirmaient qu'Apollon n'est autre que le dieu incorruptible et éternel considéré dans l'une de ses transformations, quand il se change en feu et quand il assimile entre elles toutes les substances : de là viendrait son nom d''Απόλλων, parce qu'il est seul et unique, et son nom de Φοῖβος, parce qu'il est la pureté absolue. Mais ceux des Stoïciens dont le témoignage formel est venu jusqu'à nous n'attribuaient pas à Apollon une valeur si haute et si générale; ils attachaient au nom de ce dieu une signification plus restreinte et nettement limitée. Pour Cléanthe [6], pour Diogène [7], pour Antipater [8],

1. *Iliade*, I, 50; XV, 23.
2. Héracl., *Allég.*, p. 447.
3. Diog. L., VII, 147.
4. Cornut., XV, fin; XIX, p. 101 Osann (34 Lang).
5. *L'E de Delphes*, 9, p. 389 a.
6. Macrobe, *Sat.*, I, 17, 8.
7. Philod., c. 15, 22.
8. Macrobe, *Sat.*, I, 17, 36. Cf. Cic., *De Nat. D.*, II, 27, 68.

Apollon est le soleil. Les détails de sa légende s'expliqueront donc tous par cette conception. Comme le soleil succède à la nuit qui paraît lui donner naissance, Apollon a pour mère Lêto, dont le nom rappelle l'oubli (λήθη) que procurent à l'homme le repos et le sommeil nocturnes [1]; comme il parcourt chaque jour la voûte du ciel, Apollon a pour père Zeus, qui est l'éther et le feu célestes. Le nom du dieu, interprété de cent façons différentes, aussi arbitraires les unes que les autres, paraîtra aux Stoïciens l'expression des propriétés multiples de l'astre puissant qui éclaire le monde. Aux yeux de Cléanthe, le soleil est ainsi appelé parce qu'il se lève tantôt à un point tantôt à un autre (ἀπ' ἄλλων καὶ ἄλλων) de l'horizon; aux yeux de Chrysippe, parce qu'il est seul de son espèce et qu'il n'y a pas plusieurs soleils [2] (α privatif et πολλοί). Suivant d'autres, son nom s'explique en ce sens qu'il déploie (ἁπλοῦν), pour ainsi dire, l'obscurité concentrée de la nuit et qu'il la dissipe, ou bien qu'il détruit (ἀπολλύναι) l'humidité en la résolvant en vapeurs qui montent vers le ciel pour s'y transformer, ou bien encore, si l'on songe à son action sur le corps de l'homme, en ce qu'il chasse loin de nous (ἀπελαύνειν) les maladies, et qu'il nous en délivre (ἀπολύειν); d'où ses attributions de dieu guérisseur et de dieu médecin [3].

Toutes les interprétations stoïciennes d'Apollon n'ont pas ce caractère de fantaisie. Si Cléanthe se jouait en disant que l'épithète de « Lycien » appliquée au dieu signifie que le soleil ravit les humeurs de l'atmosphère terrestre, comme les loups (λύκοι) ravissent les brebis, un de ses successeurs, Antipater, ne se trompait guère en expliquant cette même épithète par l'image de la lueur blanche de l'aube qui éclaire tous les objets [4]. Ce n'est pas

1. Cornut., II, p. 10 Osann; passage interpolé, mais d'origine stoïcienne. Cf. Eudocia, p. 277. Schol. Eurip., *Oreste*, 213, etc.
2. Macrob., I, 17, 7-8.
3. Cornut., XXXII, p. 193-194 Osann (65-66 Lang). Ce genre d'interprétation était très répandu. Au temps des Antonins, un homme de Sidon tint à Pausanias (VII, 23, 8) ce propos : Apollon est le soleil, et Asclèpios est l'air C'est avec raison qu'Apollon est appelé le père d'Asclèpios, car le soleil purifie l'air, le rend salubre pour l'homme et pour les animaux.
4. Macrobe, I, 17, 36.

non plus sans apparence de raison que les exégètes stoïciens interprétaient Φοῖβος comme le dieu pur et brillant dont la lumière montre les choses, d'où son nom de Δήλιος, comme le révélateur par excellence, à qui, par suite, était rapportée la divination : dieu jeune et beau, car chaque matin il n'y a rien de plus jeune et de plus beau à voir que le soleil; dieu Λοξίας, qui marche obliquement à travers le cercle du zodiaque; dieu archer qui lance de loin ses flèches — les rayons solaires ne sont-ils pas des traits? — dieu de la musique, qui conduit le chœur des Muses, car le soleil est le régulateur de l'harmonie de l'univers [1]. Mais surtout peut-on ne pas être frappé de l'explication que donnait Antipater du mythe célèbre de la lutte d'Apollon contre le serpent Python? Les exhalaisons de la terre humide, disait-il, montent dans les hauteurs du ciel; après s'y être échauffées, elles descendent dans le voisinage de la terre, se déroulant et se tordant à la façon du serpent; elles semblent alors couvrir le soleil et dérober sa lumière; mais bientôt l'ardeur des divins rayons les transperce comme de mille flèches; les nuées sont vaincues, sont dissipées; Apollon a tué le dragon [2]. Ne croirait-on pas entendre quelque mythologue de notre époque? Max Muller disait autrefois, et répétait naguère encore [3], que l'idée première du combat d'Apollon contre Python est celle de la lutte de la lumière matinale contre l'obscurité de la nuit. Cox ajoute, avec raison, que Python doit être encore « la sombre nuée d'orage » anéantie par le dieu-soleil [4]. Mais Cox et Max Muller ont été conduits à ces interprétations par le rapprochement du mythe grec avec ceux des Védas. Antipater était arrivé à un résultat analogue, sans aucun point de comparaison possible pour lui, par l'unique considération de la nature solaire d'Apollon.

1. Cornut., XXXII, p. 194-198 Osann (66-68 Lang).
2. Macrobe, *Sat.*, I, 17, 57.
3. *Contributions to the science of mythology*, II, p. 698 (London, Longmans, 1897).
4. *Mythol. of the Aryan Nations*, II, p. 24.

C'est aussi par l'action du soleil que les Stoïciens expliquaient une divinité secondaire, *Iris*, dont la signification naturelle semblait indiquée par les poètes eux-mêmes. L'arc-en-ciel, qui a son rôle dans la théologie biblique, qui, depuis le jour où Dieu s'en servit pour promettre solennellement aux hommes de ne plus déchaîner de déluge, « paraît dans les célestes visions comme un des principaux ornements du trône de Dieu »[1], était devenu chez les Grecs une vierge divine, messagère des Olympiens, qui, une aiguière à la main, vole, rapide comme le vent, du ciel à la terre, et de la terre au ciel. Les physiciens du Portique chassaient des esprits cette gracieuse image, comme déjà l'avait fait Xénophane : Posidonios, dans sa *Météorologie*[2], s'efforçait d'expliquer comment Iris, ou l'arc-en-ciel, est le reflet des rayons du soleil, réfractés dans le creux de la nuée pluvieuse, comme dans un miroir concave, et Sénèque, après lui, répétait cette explication[3]. Un phénomène naturel se trouvait ainsi définitivement substitué à une personne divine.

Hélios, d'après Hésiode, a pour sœur Sélènè[4]. Or, comme les Stoïciens assimilaient Apollon au soleil, ils devaient de même identifier *Artémis*, sœur d'Apollon, à la lune. Artémis est, en effet, la déesse vierge, pure comme le soleil, la déesse Phosphoros, qui répand partout son lumineux éclat, la déesse *Dictynna* (de δικεῖν = βάλλειν), qui lance ses rayons à travers l'obscurité de la nuit[5]. Elle a Apollon pour frère, car les deux astres se ressemblent, sont animés d'un mouvement et doués d'une puissance analogues, et nourrissent tous deux également les fruits de la terre. Apollon a été figuré comme un dieu mâle parce que le feu du soleil est plus ardent et plus actif, Artémis comme une divinité féminine, parce que l'action de la lune a moins de force[6]. Et

1. Bossuet, *Hist. Univ.*, IIe partie, ch. 1.
2. Diog. L., VII, 152.
3. *Quæst. Natur.*, I, 3.
4. *Théogonie*, v. 371.
5. Cornut., XXXIV, p. 206 Osann (71 Lang).
6. Cornut., XXXII, p. 194 Osann (66 L.).

cette infériorité de la lune à l'égard du soleil était cause que des philosophes-physiciens, qualifiés de φυσικώτεροι et qui pourraien bien être des Stoïciens, affirmaient, après Eschyle, que Sélènè est non pas la sœur d'Hélios, mais sa fille [1] : la lune, en effet, n'emprunte-t-elle pas sa lumière au soleil, qui étant la source de son éclat, de sa vie brillante, peut être considéré, mythologiquement, comme son père? Les Stoïciens d'ailleurs, en interprétant les attributions d'Artémis, n'altéraient pas trop le charme de sa légende. Les rayons de la lune peuvent être comparés à des traits ou à des flèches légères; la déesse est donc figurée armée d'un arc. C'est une chasseresse, car on la voit sans cesse occupée à poursuivre le soleil ou à le fuir; c'est encore une déesse ὀρεσίφοιτος, « qui aime à parcourir les montagnes », soit parce que, de tous les corps célestes, la lune est celui qui s'approche le plus près de la terre dont, à certaines heures, elle semble toucher les sommets, soit parce que, au milieu de la nuit où elle règne en maîtresse, le plus profond silence s'étend sur les forêts et sur les lieux déserts [2]. Un certain sentiment poétique de la nature n'est donc pas, on le voit, étranger aux interprétations des Stoïciens.

Ils avaient bien vu aussi que la déesse *Hécate* n'est, sous un nom différent, autre qu'Artémis et que Sélènè. Hécate, c'est encore la lune, l'astre qui envoie de loin (ἕκαθεν) à la terre sa lumière. Dès lors, les divers caractères que les croyances grecques prêtaient à la déesse s'expliquent d'eux-mêmes. Son épithète de τρίμορφος rappelle les aspects variés que présente la lune dans chacune de ses trois phases, celle de τριοδῖτις, le chemin qu'elle parcourt dans le ciel sous trois formes. Ses qualifications de νυχία, νυκτιπόλος et χθονία éveillent une autre idée inséparable de la conception de la lune : celle de la nuit dont elle perce l'obscurité, « la nuit au sein noir », dont Bacchylide disait qu'Hécate est la fille [3]. Aussi Hécate est-elle une divinité mys-

1. Schol. Eurip., *Phénic.*, 175.
2. Cornut., XXXIV, p. 206-207 Osann (71 Lang).
3. Fragm, 40 Bergk, *Lyr. Gr.*, III³, p. 1239.

.érieuse qui préside à la magie et aux enchantements nocturnes, ɹui se plaît dans les ténèbres avec les dieux infernaux, et à qui a piété du peuple offrait des repas, comme elle en offrait aux répassés [1]. De même que le soleil est le roi du jour, la lune ı'est-elle pas la reine de la nuit, et la nuit n'est-ce point le lomaine de la mort? A un autre point de vue enfin, considérée lans son action sur la croissance des fruits de la terre et sur la ·enue au monde des enfants, la lune s'appelle encore *Eileithyia*, lont on interprétait faussement le nom par les révolutions εἱλουμένη) que l'astre accomplit autour de la terre [2]. Ainsi, quatre léesses, entre lesquelles les poètes et les traditions religieuses ıvaient établi des distinctions, Sélènè, Arténıis, Hécate, Eileihyia, se trouvaient, par une sorte de syncrétisme, confondues ·nsemble et ramenées à une conception naturelle unique, celle le la lune. Sur ce point du moins, les Stoïciens avaient deviné ɹuste.

Ils ne s'étaient pas non plus trompés dans leur définition de la nature d'*Hèraclès*, en qui les mythologues s'accordent depuis longtemps à reconnaître un héros solaire. « Hèrè, dit le poète de la *Théogonie* [3], était animée d'une haine implacable contre le vaillant Hèraclès «. Que signifie ce sentiment? C'est, répond le scholiaste qui reproduit les commentaires du Portique, l'irritation de l'air, personnifié dans Hèra, contre le soleil, représenté par Hèraclès, dont l'ardeur l'incommode et le brûle [4]. D'après Cornutus, Cléanthe rapportait les douze Travaux du héros non à sa vie humaine, mais à sa vie divine [5]. Il faut entendre sans doute par là que le théâtre de ses exploits était, non pas la terre, mais le ciel : ce sont donc les phénomènes du ciel qui doivent rendre

1. Cornut., XXXIV, p. 208 Osann (72 Lang).
2. Cornut., *ibid.*, p. 210 (73).
3. V. 315.
4. Schol. *Théogonie*, 313.
5. Cornut., XXXI, fin. Krische, *Die Theol. Lehren d. griech. Denker*, p. 400, croyait, sans motif suffisant, que Cléanthe, comme plus tard Porphyre, rapportait les Douze Travaux d'Hercule à la marche du soleil à travers les douze signes du zodiaque.

compte des faits merveilleux de la glorieuse carrière d'Hercule. Qu'est-ce, en effet, par exemple, que le monstre Géryon dompté par lui ? Géryon « le retentissant » (de γηρύω), c'est l'orage, avec le fracas du tonnerre ; le berger Eurytion, c'est l'écoulement des eaux qui tombent de la nuée ; le chien Orthos, c'est la rapidité de leur élan [1]. Ici, l'imagination des Stoïciens se donnait, à la faveur de l'étymologie, beaucoup trop librement carrière. Mais comment ne serait-on pas séduit par l'explication qu'ils fournissaient du combat d'Hercule contre l'hydre de Lernes ? Le nom de l'hydre rappelle celui de l'eau (ὕδωρ). Le monstre aux cinquante têtes sera donc l'image de ces vapeurs, qui, de la terre, s'élèvent dans l'air, où elles s'amassent et où elles s'étendent en prenant mille formes. Bientôt Hèraclès (le Soleil), armé de ses rayons comme d'une épée, engage la lutte. Il coupe successivement toutes les têtes de l'hydre ; il dissipe les nuées à tous les points de l'horizon ; il brûle le monstre ; ses feux ont anéanti les vapeurs du ciel, où triomphe le dieu qui est « la gloire de l'air », ἀέρος κλέος [2]. Que penser encore de l'interprétation de la conquête des pommes des Hespérides par Hercule ? Si l'on peut en contester l'exactitude, on est forcé d'en reconnaître au moins l'ingéniosité. Les Hespérides, ce sont les heures du soir, où dans le ciel apparaissent les astres, qui ressemblent à des fruits d'or. Le matin, quand le soleil se lève à l'horizon, devant lui les astres pâlissent et disparaissent : Hercule a cueilli les pommes dorées [3].

La science moderne est également d'accord avec les Stoïciens pour reconnaître l'origine solaire d'un autre héros grec : le héros *Persée*. Quand Persée, disaient ceux-ci, part vers le pays des Gorgones, c'est le soleil qui est en marche pour descendre vers la mer. Les Gorgones sont trois sœurs : elles s'appellent Sthéno, Euryalé et Méduse. Les deux premières sont immortelles ; elles expriment, en effet, la puissance et la vaste étendue de l'océan,

1. Schol. *Théogon.*, 287, 293, 982. Diacon., 564, 21 (p. 317 Flach, *Glss. u. Schol.*).
2. Schol. *Théogon.*, 313. Diacon. ad *Theog.*, 313 (p. 318 Flach).
3. Schol. *Théogon.*, 215. Diacon., ad v. 211 (p. 311-312 Flach).

que le soleil serait impuissant à détruire. La troisième est mortelle. C'est que Méduse n'est point la mer elle-même, mais les vapeurs qui sortent d'elle ; et ce sont ces vapeurs que tue le soleil : Persée tranche la tête de Méduse. De cette tête tranchée naît Pégase, dont le nom rappelait inévitablement celui des sources (πηγαί). Le cheval Pégase, c'est donc l'eau qui s'échappe impétueusement de la nuée vaporeuse, laquelle meurt en lui donnant naissance ; ou bien, d'après une interprétation plus générale, c'est, à la surface de la terre, le jaillissement des sources et des eaux vives, à l'apparition du printemps, quand le soleil a tué l'hiver [1].

III

Interprétation de la légende de Bacchus, des attributs du dieu, et des usages de son culte.

Les Stoïciens avaient été tellement frappés de l'action exercée par le soleil sur la vie de la nature qu'ils voulaient le reconnaître encore sous les traits d'un dieu qui était devenu, depuis le VIe siècle, l'un des plus grands de la Grèce : le dieu principal de la secte orphique et le dieu du théâtre, Bacchus ou *Dionysos*. Cléanthe, dérivant par approximation ce dernier mot de διανύσαι, assurait que Dionysos est l'astre qui, dans sa marche quotidienne, « parcourt » le ciel, de l'orient à l'occident. Une étymologie non moins malheureuse assimilait son nom à Διὸς νοῦς, « l'intelligence de Zeus », le soleil pouvant, disait-on, être considéré comme l'âme du monde [2]. Bien que ces fantaisies grammaticales ne méritent pas qu'on s'y arrête, l'opinion qu'elles prétendaient appuyer n'était pas dépourvue de fondement. Il y avait

1. Schol. *Théogonie*, v. 276, 280. Tzetz., *Sur Lycophron*, 17 (Eudocia p. 336). — Jean Lydus, *Des Mois*, 66, transmet une interprétation suivant laquelle la Gorgone serait le jour, dont la vie est tranchée par le soleil, au moment où il se couche dans les nuages.
2. Macrobe, *Sat.*, I, 18, 14.

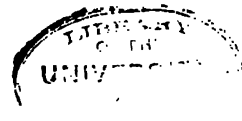
au moins un canton de la Grèce où Dionysos se trouvait, dans les usages du culte, assez intimement associé à Apollon-Soleil pour que les esprits réfléchis dussent supposer entre ces deux dieux une étroite parenté ; c'était à Delphes. « Là, dit Plutarque [1], pendant tout le reste de l'année, on chante le péan dans les sacrifices ; mais, à l'entrée de l'hiver, le péan cesse ; c'est le dithyrambe qui s'éveille, et durant trois mois, au lieu d'Apollon, on invoque Bacchus ». Puisqu'un dieu succédait ainsi à un autre dans les hommages des hommes, n'était-il pas naturel de penser que ces deux dieux, sous des noms différents, avaient une nature identique? Apollon, si longtemps chanté chez les Delphiens par les graves accents du péan, n'est-il pas le soleil glorieux et calme qui, sous le climat privilégié de la Grèce, règne tranquillement dans le ciel, des premiers jours du printemps jusqu'à la fin de l'automne, tandis que Dionysos, dont le culte passionné et douloureux avait une moins longue durée, est le soleil troublé et souffrant de la saison d'hiver? Ce n'est cependant pas à cette explication simple qu'avaient été conduits les Stoïciens : leurs doctrines physiques leur en fournissaient une autre, plus compliquée. Si Apollon est honoré à Delphes pendant neuf mois et Dionysos pendant trois seulement, c'est, disaient-ils, pour la raison suivante : la durée de l'ἐκπύρωσις, de la période de conflagration où le dieu éternel n'a qu'une forme unique, celle du feu (il est alors figuré par Apollon), est à la durée de la διακόσμησις, de la division du dieu en quatre éléments (alors il s'appelle Dionysos), dans la proportion arithmétique de trois à un. Et ils prétendaient expliquer au moyen de cette division la fable du démembrement de Dionysos-Zagreus par ses frères les Titans, sa mort et sa résurrection. « Ses disparitions, dit Plutarque, et ses destructions, et ensuite ses retours à la vie et ses palingénésies, sont des expressions énigmatiques et fabuleuses qui conviennent bien à de tels changements [2]. » Dionysos ne se confond donc avec

1. *De l'E à Delphes*, 9, p. 389c.
2. *De l'E à Delphes*, p. 389 a-d.

ollon qu'en tant qu'il est, comme lui, le dieu universel ; il se
:ingue de lui en ce qu'il n'est pas ce dieu sous la forme unique
essentielle du feu, mais bien sous les aspects multiples qu'il
sente aux regards de l'homme, démembré, morcelé en terre,
eau, en air et en feu; en un mot, non dans son unité, mais
ıs sa division.

Comment de cette haute conception cosmique les Stoïciens
ıcendaient-ils à l'idée qu'on se faisait communément en Grèce
Dionysos ? Quels liens unissaient pour eux le dieu général des
ıtre éléments de la nature avec le dieu particulier du vin ? C'est
qu'aucun texte ne nous laisse apercevoir et ce qu'il serait
néraire de vouloir restituer. Cornutus semble borner son
ıbition à expliquer Dionysos par le caractère traditionnel qui
était prêté. C'est dans les effets de la liqueur du dieu qu'il
erche la signification de son nom ; c'est d'après les phénomènes
la croissance de la vigne, de la maturité de la grappe et de
production du vin qu'il interprète les détails de sa légende.
onysos, disait-on, est né d'abord avant terme, au milieu des
mmes, du sein de sa mère Sémélè foudroyée par Jupiter ;
cueilli par son père, qui l'enferme dans sa cuisse où s'opère la
station, il a ensuite une seconde naissance. Ces deux nais-
nces successives du dieu avaient naturellement préoccupé les
terprètes. Quelques-uns expliquaient la première par la forma-
on des bourgeons de la vigne, la seconde par le développement
: la grappe. D'autres, cherchant des faits positifs derrière les
ythes, affirmaient que, si Bacchus naquit deux fois, c'est que
vigne, détruite par le déluge de Deucalion, reparut après lui [1].
ornutus a une autre façon de rendre compte du mythe. Le feu
ıi accompagne la naissance légendaire de Dionysos fait allu-
on, d'après lui, à ce feu du vin qui allume les corps et les esprits.
e dieu naît une première fois, quand le raisin mûrit sous l'ardeur
olaire ; il naît une seconde, alors que le raisin, foulé sous les
ieds des vignerons, prend la forme du vin nouveau [2].

1. Diod., III, 62, 10.
2. Cornut., XXX, p. 174-175 Osann (p. 58 Lang).



Pour expliquer les autres fables de la vie du dieu, il suit la même voie. Homère avait raconté comment Dionysos enfant, persécuté par le roi de Thrace, Lycurgue, avait pris la fuite avec ses nourrices, et était allé se plonger dans la mer, où il fut recueilli et sauvé par Thétis [1]. La pensée du poète n'est-elle pas claire? Les nourrices de Dionysos, ce sont les vignes ; Lycurgue, leur persécuteur, c'est le vendangeur qui les dépouille, qui leur arrache le fruit qu'elles portent. Et Dionysos retiré dans la demeure de Thétis, n'est-ce pas le vin, auquel on a l'habitude de mélanger de l'eau de mer pour le conserver [2]. Qu'est-ce encore que le supplice mythique du dieu déchiré par les Titans, sinon une image du traitement que subit le raisin après la vendange? Les vignerons, ces enfants de la terre, s'emparent de lui, le mutilent, broient et écrasent ses membres. Le dieu semble mort. Mais, de même que, dans la légende, le cœur de Dionysos, dérobé par Pallas au moment du crime, devient le noyau d'une nouvelle vie, ainsi le fruit de la vigne ne meurt pas, mais il renaît sous l'aspect du vin [3]. D'autres interprètes expliquaient encore la mutilation de Dionysos par l'opération de la taille qui, loin de détruire la vigne, renouvelle sa vigueur, et ils disaient que les Titans faisant bouillir les membres de Zagreus ne sont autres que les hommes des campagnes, qui ont l'usage de cuire le vin pour l'améliorer et pour lui donner un plus suave parfum [4].

C'est dans cette conception simple de Dionysos, assimilé au fruit de la vigne et au vin, que l'on cherchera le sens des nombreux attributs de sa divinité. Cornutus insistera sur ce sujet, auquel il consacre, dans son manuel, de longs et souvent fastidieux développements. Parmi les interprétations qu'il donne, ou qu'il reproduit d'après les maîtres de l'école, s'il en est d'ingénieuses, la plupart ne supportent pas l'examen. Il suffira d'en citer quelques-unes pour montrer quelle riche matière à jeux

1. *Iliade*, VI, v. 130-140.
2. Cornut., XXX, p. 186 Osann (p. 62 L.).
3. Cornut., *ibid.*, p. 185 Osann (p. 62 L.).
4. Diod., III, 62, 6.

esprit était pour les Stoïciens la religion de Bacchus. — Le eu était souvent figuré nu : cette nudité, dit Cornutus, n'est-le pas l'image de celle de l'âme humaine qui, dans le vin, dépouille de tout voile et se montre à découvert ? C'est pour ne raison analogue, en vertu du proverbe οἶνος καὶ ἀλήθεια, « la rité est dans le vin », que Dionysos est un dieu-prophète et u'il rend des oracles [1]. S'il est le dieu des théâtres, le dieu des nœurs dithyrambiques et dramatiques, c'est que le chant et la usique sont l'accompagnement nécessaire des festins que le n arrose ; et, s'il porte le thyrse, c'est que les buveurs, appe-ntis par la boisson, ont besoin d'un bâton pour appuyer leur ancelante démarche. Souvent les thyrses recouvrent un fer de nce : cela veut dire que la folle gaieté de l'ivresse peut dégéné-r en violence ; et cette violence s'exprime encore par les ornes de taureau qui surmontent parfois le front du dieu [2].

Plusieurs animaux étaient consacrés à Bacchus : le bouc vant tout, qu'on immolait comme victime devant ses autels, et ont les paysans de l'Attique écorchaient la peau, pour s'en faire es outres, sur lesquelles ils sautaient, à la fête des Ascolia. Or, bouc mérite ce châtiment, comme ennemi de Bacchus, parce u'il ronge la vigne. Il est encore en rapport avec le dieu pour ne autre raison, à cause de ses instincts lubriques : le vin ne orte-t-il pas à l'amour, comme le reconnaissent ceux qui font es sacrifices communs à Dionysos et à Aphrodite ? On figurait e char du dieu traîné par des léopards : ces animaux étaient, omme la nébride que revêtent les Bacchantes, le symbole des eintes variées du vin, ou encore de la douce influence qu'il exerce, ris avec mesure, sur les natures les plus farouches. Pourquoi, armi les oiseaux, a-t-on choisi la pie, pour la mettre en rapport vec Bacchus ? N'est-ce point parce que cette « jacasse » rap-elle l'animation et le bruit des propos que le vin faisait éclater, uand, à la fin d'un banquet, on apportait les coupes ? Pourquoi

1. Cornut., XXX, p. 178 Osann (59 L.).
2. Cornut., *ibid.*, p. 182 Osann (60 L.).

encore, parmi les plantes, était-ce le lierre qui couronnait la tête du dieu, sinon parce que ses feuilles ont quelque ressemblance avec celles de la vigne, et que ses baies se forment en grappes qui, comme le raisin, noircissent en mûrissant ? Des motifs du même genre avaient fait imaginer l'existence des Satyres, compagnons de Bacchus : leurs ébats, leurs transports sont ceux des buveurs que le vin exalte ; et, en disant qu'ils poursuivent les Nymphes pour s'unir à elles, on laisse entendre cette vérité très élémentaire, mais trop souvent méconnue, que le vin, pour être inoffensif, doit être mêlé d'eau [1]. Les interprétations que Cornutus nous a transmises, et que nous citons seulement en partie, ne laissaient de côté presque rien de ce qui touche à Bacchus.

IV

La terre. Dèmèter. Perséphone et les vicissitudes de la végétation. Hestia. Rhéa-Cybèle. Valeurs diverses de cette dernière divinité. — L'eau. Poséidon partie de l'âme du monde et élément liquide. Divinités de la mer et des rivières.

Ces interprétations sont moins développées en ce qui concerne la déesse *Dèmèter*, dont la signification d'ailleurs était si manifeste qu'elle ne pouvait faire doute pour personne. Les Stoïciens déclaraient que Dèmèter est une partie de Zeus-Cosmos, qu'elle est le dieu-monde dans son « extension » terrestre [2]; ou bien, selon Chrysippe, le « souffle » divin qui circule dans la terre et qui la pénètre [3]. En même temps, ils étaient d'accord avec tout le monde pour reconnaître dans Dèmèter, d'après une étymologie inexacte qui jouissait depuis longtemps d'un grand crédit, la

1. Cornutus, XXX, p. 176 et suiv. Osann (60 Lang).

2. Diogène de Babylone, chez Philodème, 15. Diog. L., VII, 147 : Δήμητρα κατὰ τὴν διάτασιν εἰς γῆν. Cicéron, *De Nat. D.*, II, 28, 71 : « Deus pertinens per naturam cujusque rei, *per terram Ceres.* »

3. Philod., 12. Plutarque, *Isis et Osiris*, 40, τὸ διὰ τῆς γῆς καὶ τῶν καρπῶν διῆκον πνεῦμα.

Terre-Mère (Γῆ μήτηρ), celle qui, par la production des plantes, entretient la vie des animaux et celle de l'humanité. Divinité nourricière qui jadis, en prodiguant aux hommes le blé et les céréales, avait mis un terme à leur existence sauvage, les avait rapprochés et conciliés, devenant ainsi, en quelque sorte, l'auteur des premières lois qu'ils s'étaient données ; déesse qui, en conséquence, était justement appelée *Thesmophoros* ; que l'on avait encore raison d'honorer sons le nom de *Chloé* ; car l'apparition de la pointe *verte* du blé perçant le sol est une joie pour l'habitant des campagnes ; déesse qui a Ploutos pour fils ; car, dit le poète, la meilleure des richesses est celle du blé et de l'orge ; déesse inépuisable en sa fécondité, comme la truie qu'on lui immole. Le pavot consacré à Dèmèter ne pouvait-il paraître encore une image symbolique de la terre ? Sa forme ronde, dit Cornutus, rappelle la sphère terrestre : il a des cavités qui ressemblent à des antres, des saillies irrégulières qui font penser aux montagnes, et, comme la terre, il contient mille graines [1].

Ces graines semblaient aux Stoïciens avoir été personnifiées dans la fille que la légende prête à la déesse Dèmèter, et que l'on appelait, soit *Corè*, soit *Perséphone*. Leur subtibilité étymologique s'était en vain épuisée à découvrir le vrai sens de ce dernier mot [2] ; mais ils avaient compris que l'histoire de Perséphone est celle des vicissitudes annuelles de la végétation. Ils n'hésitaient donc pas à dire que l'enlèvement de la vierge par Hadès, le dieu infernal, n'est qu'une fiction qui recouvre le simple fait de la disparition des semences, cachées, pour un temps, dans la terre où elles séjournent : quand ces semences ont germé et que les plantes réapparaissent à la surface du sol, Corè revient à la lumière, est rendue à sa mère. Cornutus compare la condition de Perséphone passant une moitié de l'année seulement sur la terre et six autres mois dans la nuit de ses entrailles, à la condition d'Adonis, d'après la mythologie phénicienne. Il

1. Cornut., XXVIII, p. 166-168 Osann (55-56 L.).
2. Cléanthe, chez Plut., *Isis et Osiris*, 66. Cornut., p. 165 Osann (55 L.).

rapproche encore Dèmèter, courant sur les traces de sa fille disparue, de l'Égyptienne Isis cherchant partout Osiris [1]. Les mythologues modernes ne pouvaient mieux faire que de reprendre ces rapprochements, en essayant de les préciser, et en donnant une explication plus satisfaisante de ces fables si étroitement apparentées. On ne dirait plus aujourd'hui que la dent du sanglier qui fit périr Adonis est le soc de la charrue qui fend la terre où vont être ensevelies les semences, ou que le sanglier tue le jeune dieu, parce que cet animal ravage les moissons [2]. Mais, si les Stoïciens se sont assez souvent égarés dans la région, aux mille sentiers, des interprétations, ils ont eu du moins quelquefois le mérite d'entrer dans la voie qui était la bonne.

Ils assimilaient également à la terre, en même temps que Dèmèter, *Hestia*, la déesse du foyer. Cette vue, il est vrai, n'est pas chez eux originale. Euripide parle déjà de « la déesse assise dans l'éther, que les sages nomment Hestia » [3]. Par ces sages entend-il Anaxagore ou des philosophes plus anciens? Toujours est-il que l'idée de reconnaître dans Hestia une personnification de la terre n'était pas nouvelle au temps de Cléanthe et de Chrysippe. Ils expliquaient sans doute seulement en quel sens Hestia peut être considérée ainsi ; et dans ces explications on retrouve encore les préoccupations de leurs doctrines physiques. Pour certains d'entre eux, Hestia n'est plus, comme Dèmèter, la terre féconde, productrice du blé et des plantes, nourricière de l'homme ; c'est la terre élément de l'univers, située au centre du monde, comme le foyer est au milieu de l'habitation, de forme circulaire comme lui, solide et immobile comme lui, couronnée et enveloppée de tous côtés par l'éther. Aussi dit-on qu'Hestia est vierge, parce que l'immobilité ne peut rien engendrer, et orne-t-on ses images de bandelettes blanches,

1. Cornut., p. 163-164 Osann (54 L.). Cf. Cic., *De Nat. D.*, II, 26 : « ea enim est, quæ Περσεφόνη græce nominatur, quam *frugum semen* esse volunt absconditamque quæri a matre fingunt. »
2. Cornut., p. 164.
3. Fragm. 944 Nauck [2] (Macrobe, *Sat.*, I, 23, 8).

dont la couleur rappelle la pureté de l'élément où elle est plongée. Mais les Stoïciens ne pouvaient oublier que, dans les croyances traditionnelles, Hestia n'est pas seulement le foyer, mais le feu du foyer. Ceux qui étaient surtout frappés de cette valeur d'Hestia donnaient de la nature de la déesse une interprétation plus haute et plus générale encore. Ils voulaient qu'elle fût le feu éternel, τὸ ἀείζωον πῦρ, auquel s'allument tous les feux secondaires de l'univers, celui dont la chaleur entretient la vie à la surface du globe, celui qui donne naissance à tout, et en qui tout se résout. Voilà pourquoi, dans les sacrifices, la déesse Hestia est invoquée la première et la dernière [1].

Parmi les divinités du monde antique il en est peu dont la signification se détermine mieux que celle de la Grande Mère asiatique, Rhéa-Cybèle : comment ne pas reconnaître en elle une personnification de la terre ? Et telle était en effet l'opinion de Chrysippe [2]. Cornutus cependant, dans le chapitre qu'il lui consacre et dont les développements s'expliquent par l'importance qu'avait acquise sa religion à l'époque romaine, suit une voie d'interprétation toute différente. L'étymologie du nom de la déesse, et la considération du caractère bruyant des cérémonies de son culte sont cause qu'il fait fausse route. Comme le mot Ῥέα semblait signifier « celle qui coule », les interprètes stoïciens avaient songé, non à l'élément liquide en général, comme Platon, mais aux pluies qui tombent du ciel ; pour cette raison surtout que, dans les fêtes de Cybèle, le grondement du tambourin, l'éclat des cymbales, les torches allumées paraissaient rappeler le tonnerre et les éclairs qui accompagnent les pluies d'orage. Dominés par cette idée, ils expliquaient sans peine les épithètes et les attributions principales de la déesse. Elle est appelée « montagneuse » (ὀρεία) et « Idéenne » parce que c'est sur les hauts sommets que s'amassent souvent les nuages pluvieux, et que l'Ida s'aperçoit de loin. On la représente traînée par des lions,

1. Cornut., XXVIII, p. 156-161 Osann (52-53 L.).
2. Philod., 12, 23-24.

parce que ces animaux habitent les régions des montagnes, ou parce que l'orage qui s'y déchaîne a un caractère sauvage. Elle est figurée couronnée de tours ; car c'est sur les montagnes que, pour se protéger contre les attaques, on bâtissait autrefois les villes. Mais, comme Hestia, Rhéa était quelquefois, aux yeux de certains Stoïciens, le symbole d'une plus haute conception. De même que, des cimes élevées où elle trône, la déesse asiatique domine la terre, ainsi Rhéa leur semblait être le principe souverain, la substance par excellence, c'est-à-dire encore une fois ce feu éternel où, après Héraclite, Zénon et ses successeurs avaient cru découvrir l'élément premier et essentiel, source de toute vie [1].

Si nous passons du cycle des divinités de la terre à celui des divinités des eaux, nous rencontrerons des procédés d'interprétation analogues à ceux que nous venons de signaler.

Entre les étymologies du nom de Poséidon que Cornutus propose à notre choix, une seule est raisonnable : celle qui rapproche ce nom du mot πόσις, « boisson ». Le dieu qui fournit la boisson est donc, d'une façon générale, l'élément humide, ἡ ὑγροῦ δύναμις, dont la puissance s'étend « soit sur la terre, soit autour de la terre » [2]. Il est spécialement la force qui anime la mer, force éthérée, force intelligente, qui ne diffère pas de nature avec celle qui régit le reste du monde. Poséidon, c'est donc encore Zeus, mais Zeus considéré seulement dans l'un des domaines où son action s'exerce [3] ; il est la partie de l'âme du monde répandue dans la mer ; il est cette intelligence de la mer, dont, chez Cicéron, l'académicien Cotta déclare ne pas arriver à comprendre ni même à soupçonner l'idée [4]. L'as-

1. Cornut., VI, p. 15 18 Osann (5-6 Lang). Il assimile Rhéa à l'Atargatis syrienne.

2. Cornut., IV. Héracl. *Allég.*, p. 418.

3. Diog. Babyl. chez Philod., 15, 28 : τοῦ Διὸς τὸ μὲν εἰς τὴν θάλατταν διατεταχὸς Ποσειδῶνα. Chrysippe chez Philod., 13, 5. Cic., *De Nat. D.*, I, 15, 40. Voir la note de Schömann sur ce passage.

4. *De Nat. D.*, III, 25, 64.

similation de Poséidon à la puissance qui gouverne l'élément liquide sous toutes ses formes était si bien en rapport avec l'opinion générale que les commentaires des Stoïciens sur ce dieu ne devaient étonner personne. On leur accordait volontiers que si Poséidon est εὐρύστερνος, s'il a « une large poitrine », c'est à cause de l'immense étendue de l'océan et de ce « vaste dos de la mer » dont parle le poète ; que, s'il a une sombre chevelure (κυανοχαίτης) et si on lui immole des taureaux noirs, c'est en raison des couleurs effrayantes de la mer dans les tempêtes ; et l'on souriait de leur ingéniosité en les entendant interpréter le dieu Ἵππιος par cette idée que les navires sont comme des chevaux qui courent et qui bondissent sur les vagues. Le trident dont le dieu est armé, les épithètes qui le représentent comme « ébranlant la terre » (ἐνοσίχθων, ἐννοσίγαιος), paraissaient aussi s'expliquer assez naturellement par les phénomènes des tremblements de terre, si fréquents dans les îles et sur les côtes de Grèce, et dont on attribuait la cause à l'action de l'eau de la mer. Cette eau, disaient les physiciens du Portique, pénètre par des fissures et des crevasses au sein de la terre, où elle s'entasse et s'accumule : quand elle s'y trouve à l'étroit, elle cherche, avec de bruyants efforts, une issue hors de sa prison souterraine, et on l'entend mugir. C'est alors que la terre, dans ses profondeurs, est ébranlée des secousses que lui imprime le mouvement de la masse des eaux qui sont enfermées dans ses cavités. — A côté enfin de cette action secrète de la mer, il y en a une autre qui frappe tous les yeux, action redoutable à l'homme, celle qui brise et engloutit les navires : c'est pourquoi, remarque justement Cornutus, les enfants de Poséidon, Cyclopes, Lestrygons, Aloïdes, sont tous des êtres violents et monstrueux [1].

D'autres divinités, personnifications de la mer, Océan, Nérée, Thétis, n'éveillent pas, comme les fils de Poséidon, l'idée de ses menaces et de ses colères. Océan, que quelques philosophes con-

1. Cornut., XXII, p. 122-131 Osann (41-44 L.).

sidéraient, d'après Homère, comme l'élément premier de l'univers, est pour les Stoïciens, fidèles ici aux plus antiques traditions, la mer, assimilée, d'après une étymologie arbitraire du mot, à un grand fleuve dont le rapide courant (ὠκέως ναίων) enveloppe la terre [1]. Nérée, c'est la mer encore, mais sous un autre aspect : le « vieillard marin » (ἅλιος γέρων), n'est-il pas, comme sa fille Leucothéa au nom expressif, l'image de l'écume blanche qui hérisse la crête des vagues [2] ? Quant à Thétis, lorsqu'on ne voyait pas en elle la force organisatrice (ἡ διαθεῖσα) de l'univers, on prétendait que son union mythique avec Pêleus (le boueux, le limoneux) rappelait cette période de confusion dont parle Anaxagore, où les éléments n'étant pas encore divisés, l'eau de la mer restait mêlée au limon de la terre [3].

Poséidon, dont la signification va plus loin que celle de Thétis, puisqu'il est l'élément liquide en général, ne règne pas seulement sur la mer ; il est aussi le dieu des eaux douces. Les fleuves tiennent de lui leur vie et leur puissance : si on les figure sous des traits humains, avec un front de taureau armé de cornes, les artistes et les poètes ont voulu exprimer ainsi la violence impétueuse de leur cours et le fracas de leurs eaux : chez Homère, le dieu-fleuve Scamandre ne mugit-il pas « comme un taureau » [4] ? Poséidon est encore considéré comme le père de Pégase : le nom du cheval mythique étant composé avec le mot πηγή, il en ressort que Poséidon est l'auteur des sources ; et c'est dans le même sens qu'on l'appelle quelquefois dieu Nymphagète, car les gracieuses figures des Nymphes sont la poétique image des eaux pures qui sourdent ou jaillissent du sol [5]. Les Nymphes jouaient aussi un rôle dans l'explication que le Stoïcien Apollodore donnait des frayeurs paniques. Les

1. Cornut., VIII, Héracl., *Allég.*, p. 439 Gale.
2. Cornut., XXIII, διὰ τὸ ὥσπερ πολιὰν ἐπανθεῖν τοῖς κύμασι τὸν ἀφρόν.
3. Cornut., XVII, p. 79 Osann (27 Lang). Eustathe, p. 123. Tzetz. ad *Iliad.*, p. 42, 5 G. Hermann. L'origine stoïcienne de cette dernière interprétation est très probable.
4. *Iliade*, XXI, 237. Cf. Schol. Eurip., *Oreste*, 1378.
5. Cornut., XXII, p. 129-130 Osann (44 L.).

montagnes, disait-il, particulièrement leurs gorges et leurs cavernes, sont toutes pleines d'échos : or, mille bruits variés s'y produisent, bruits de chasseurs et de chiens, d'animaux domestiques et d'animaux sauvages. Apollodore eût pu ajouter et le vent à travers les arbres de la forêt et les torrents qui descendent les pentes ravineuses. L'écho répète tous ces sons, qu'il renvoie et porte au loin. Ceux donc qui, à distance, les entendent sans en voir les auteurs, s'imaginent, avec une sorte d'effroi religieux, percevoir la voix de Pan s'entretenant avec les Nymphes, ou la musique du dieu, qui joue de la flûte ou de la syrinx au fond d'un antre [1].

Ces exemples donnent peut-être une idée suffisante des caractères de l'interprétation physique des mythes chez les Stoïciens. A côté de préoccupations philosophiques et scientifiques, tout à fait étrangères à la formation des fables divines, on y trouve beaucoup de rêveries, nombre de subtilités, d'extraordinaires imaginations ; mais parfois aussi on est surpris et réjoui d'y rencontrer des explications ingénieuses, inspirées par l'observation et le sentiment de la nature; explications qui sans doute ne sont pas toujours justes, mais qui, quand elles n'atteignent pas la vérité, approchent au moins de la vraisemblance, et pour lesquelles les mythologues contemporains auraient de sérieuses raisons de se montrer indulgents.

V

Interprétations morales et psychologiques des dieux. — Hermès et le *logos*. Conclusion sur l'exégèse des Stoïciens.

Les Stoïciens ne s'en sont pas tenus à ce mode unique d'interprétation. Ils ont supposé chez les poètes créateurs des mythes, non seulement des intentions scientifiques, mais, comme l'avaient déjà fait avant eux plusieurs philosophes et les princi-

1. Apollodore, chez le Scholiaste d'Euripide, *Rhèsos*, 36, p. 329 Schwartz.

paux commentateurs d'Homère, des intentions morales ou psychologiques. Chez eux donc certaines divinités s'expliqueront de deux façons. Aphrodite en est l'exemple le plus frappant. D'après une vieille étymologie qui avait créé un mythe, la déesse était apparue à la lumière « sortant de l'écume » marine. Cette écume sera le symbole de la semence animale ; ou bien, Aphrodite émergeant des vagues signifiera que le mouvement et l'humidité sont les conditions nécessaires de la procréation des êtres vivants [1]. On cherchait encore dans le nom de Dioné, mère d'Aphrodite, l'idée de l'humide [2], et dans les épithètes, purement géographiques cependant, de Kypris et de Kythéréia, celle du phénomène de la conception (κύειν) chez la femme [3]. Voilà pour le physique. Au moral, Aphrodite est simplement la passion de l'amour, et son nom veut dire que l'amour fait perdre la tête (ἀφραίνειν) à ses victimes [4]. Le mythe célèbre du jugement de Paris se prêtera de même à une double interprétation. Des trois déesses qui y ont un rôle, Athèna est le feu, Hèra l'air humide, Aphrodite « le mélange » (σύγκρασις). Il fut un temps où, même après l'apparition de la terre et de la mer, les éléments étaient animés d'un mouvement désordonné, où tantôt le feu brûlait tout, tantôt l'eau inondait l'univers. La querelle des déesses est donc un conflit d'éléments. Le prix qu'elles se disputent est une pomme, c'est-à-dire le monde qui, comme la pomme, est de forme sphérique. Or, ce prix, à l'instigation de Jupiter, l'Intelligence divine, est attribué à Aphrodite, c'est-à-dire au « mélange », qui unit, qui concilie, qui établit l'harmonie entre les choses [5]. Tout autre était l'explication de Chrysippe. Au dixième livre de ses *Morales*, il disait que Pâris, qui réfléchissait un jour sur la direction qu'il donnerait à sa vie, ayant à

1. Cornut., XXIV, p. 133 Osann (45 Lang). Schol., *Théogonie*, v. 191. Cf. Flach, *Glossen u. Scholien*, p. 54.
2. En expliquant ce nom par διερόν = ὑγρόν.
3. Chrysippe (J. Lydus, *Des Mois*, p. 88). Cornut., p. 135 Osann (45 L.).
4. Schol. *Théogonie*, 196. Cornut., *l. cit.*
5. Tzetz., *Iliade*, p. 42, 15.

choisir entre la guerre, figurée par Athèna la déesse armée, la royauté, dont Hèra est le modèle, et l'amour personnifié par Aphrodite, s'était décidé pour l'amour, et que le mythe du Jugement n'a pas d'autre origine [1].

De la même manière, *Éros* aura deux significations. Tantôt, on verra en lui l'univers, dans l'éclat de sa merveilleuse et toujours jeune beauté, l'univers tout plein de feu, rapide en ses mouvements comme les ailes et comme les flèches du fils d'Aphrodite. Tantôt, et cette opinion semble avoir été plus répandue dans le Portique, il sera simplement l'amour, considéré surtout dans ses effets sur l'âme humaine : dieu enfant, car ceux qui aiment ont la naïveté et la crédulité du premier âge ; dieu ailé, car l'amour donne des ailes à l'âme, ou bien il vole prompt comme l'oiseau vers les cœurs ; dieu archer dont les traits frappent et percent, car l'amour est une blessure ; dieu porteur d'un flambeau, car rien n'est aussi ardent que la flamme de la passion [2].

Le poète de l'*Odyssée* [3] raconte comment un jour cette flamme brûla Aphrodite et Arès clandestinement unis. Qu'était-ce donc, dans l'opinion des Stoïciens, que ce dernier dieu ? La question comporte encore deux réponses. Physiquement, Arès est, soit, d'une façon générale, le feu céleste né de l'union de Zeus-éther et de Hèra-air, ou encore l'ensemble des météores enflammés, étoiles et comètes qui parcourent l'étendue du ciel [4] ; soit, dans un sens particulier et très précis, la planète même qui porte le nom du dieu et que les Grecs désignaient souvent par le seul mot πυρόεις [5], « l'astre de feu ». Et alors, le poétique adultère d'Aphrodite et d'Arès, découverts par Hélios et dénoncés par lui aux dieux de l'Olympe, ne sera autre que la conjonction de la

1. Schol. Eurip., *Androm.*, 277 (p. 274, Schwartz, *Schol. in Eurip.*, t. II).
2. Cornut., XXV.
3. VIII, 267 et suiv.
4. J. Lydus, *Des Mois*, 18, 74. *Mythogr. gr.*, Westermann, p. 328. Flach, *Gloss. u. Schol.*, p. 81, montre que cette explication est d'origine stoïcienne.
5. Cic., *De Nat. D.*, II, 20, 53.

planète de Vénus avec celle de Mars : scène dont le Soleil est dans le ciel l'unique témoin [1]. Mais, moralement, Arès était tout autre chose. Chrysippe, qui comparait son nom aux mots αἱρεῖν et ἀναιρεῖν, « détruire », voyait dans le dieu de la guerre l'élément querelleur et belliqueux de l'âme humaine, et il ne s'étonnait pas qu'Homère eût qualifié d'adultère l'union d'Arès et d'Aphrodite. La fureur et la violence s'unissent mal, en effet, et contrairement aux lois ordinaires de la nature, à la joie et à la douceur ; quand cependant elles peuvent entrer en rapport, de ces relations naît un sentiment heureux, qui est l'harmonie : la belle Harmonie est la fille d'Arès et d'Aphrodite [2].

Parmi toutes les divinités helléniques, il n'en est qu'une à qui les Stoïciens aient attribué une seule et constante signification : c'est *Hermès*. Et cette signification n'a rien de physique. Le messager homérique de Zeus, qui vole de l'Olympe à la terre, a été bien nommé : il est « l'interprète » (ἑρμηνεύς), celui qui annonce et qui explique aux hommes la pensée divine [3]. En d'autres termes, il est le λόγος, la raison qui nous fait participer à cette pensée, et qui nous a été envoyée du ciel, l'homme étant de tous les êtres vivants le seul que les dieux aient voulu faire raisonnable [4]. Que cette raison soit une sorte de parole intérieure (λόγος ἐνδιάθετος), ou qu'elle s'exprime au dehors par le langage (λόγος προφορικός) [5], c'est elle qui rend compte de tous les caractères d'Hermès. Il y aura donc ici une remarquable unité d'interprétation qui, chez les Stoïciens, ne se rencontre nulle part ailleurs.

Les poètes avaient dit, et la foule répétait après eux, qu'Hermès est fils de Zeus et de Maïa. Si Zeus est l'intelligence, le Νοῦς source première de toute raison, le nom expressif de Μαῖα sem-

1. Plutarque, *Lecture des poètes*, p. 19 f.
2. Plut., *Morales*, p. 757 b. Cornut., XXI, p. 119-120 Osann (40-41 Lang).
3. Héracl., *Allég. hom.*, p. 448 Gale. Cf. Fragm. orph., 160, Abel : Ἑρμῆς δ'ἑρμηνεὺς τῶν πάντων ἄγγελός ἐστι.
4. Cornut., XVI, p. 62-63 Osann (20 Lang).
5. V. la note d'Osann, p. 283, à la suite de son édition de Cornutus.

blait révéler à l'ingéniosité stoïcienne une autre idée. Maïa, c'est « l'accoucheuse ». De même donc que la sage-femme cherche dans les entrailles de la mère l'enfant pour l'amener à la lumière, ainsi la réflexion et la recherche de l'esprit donnent naissance au λόγος [1]. Le fils de Maïa a une fonction mythologique essentielle : il est un messager (ἄγγελος) et un héraut (κῆρυξ) ; un messager, parce que la volonté des dieux se manifeste à l'homme par les clartés de la raison ; un héraut, parce que cette raison s'exprime au dehors par le son de la voix qui retentit aux oreilles. C'est elle qui explique comment on a pu croire, sur la foi d'un mot altéré, qu'Hermès avait tué Argos : le dieu n'est pas Ἀργεϊφόντης, il est ἀργεφάντης, « celui qui fait éclater l'évidence ». On l'a aussi appelé justement le dieu ἀκάκητος, ἐριούνιος, σῶκος ; car la raison, incapable de nuire, est de la plus haute utilité, et elle sauve ceux en qui elle habite. Ce *logos* n'est-il pas encore le dieu διάκτορος qui fait passer (διάγειν) nos pensées dans l'âme d'autrui ; le dieu ἡγεμόνιος et ἐνόδιος, adoré sur les chemins et dans les carrefours, celui qui doit nous servir de guide dans chacune de nos actions et nous montrer la route, sans lui incertaine, du bien ; le dieu des trouvailles (ἕρμαια) qui appartiennent à tout le monde, car le λόγος est le bien commun de tous les hommes ; le dieu νόμιος dont le nom semble rappeler « la loi » morale, imposée par la raison, qui commande et qui défend ; dieu psychopompe qui conduit les âmes où il veut, et dont la baguette d'or (χρυσόρραπις), qui les enchante, est le symbole de l'inestimable valeur du λόγος ; dieu δόλιος et dieu κλέπτης qui fait que l'homme, sans s'en apercevoir, est dépouillé de ses opinions fausses, ou qu'il s'empare, en voleur, de la vérité [2] ?

Les attributs d'Hermès n'auront pas besoin, pour être interprétés, d'une autre idée que celle du λόγος, conçu à la fois comme la raison et comme la parole raisonnable. Les sandales qui aident le dieu à voler à travers les airs rappellent « les paroles

1. Cornut., XVI, p. 68 Os. (23 L.).
2. Cornut., XVI, p. 64-66 Os. (22 L.).

ailées » d'Homère ; son caducée où s'enroulent des serpents enlacés fait penser au charme qu'exerce la raison, même sur la rudesse des natures sauvages, en les rapprochant et les unissant d'un lien indissoluble ; et le bien qu'elle fait en établissant l'entente et l'harmonie entre les hommes s'exprime par la lyre qu'Hermès passait pour avoir inventée. Pourquoi enfin les artistes figuraient-ils quelquefois le dieu sans mains et sans pieds, sous une image de forme quadrangulaire? N'est-ce point parce que la raison n'a besoin ni de pieds ni de mains pour atteindre son but, et que le fondement sur lequel elle s'appuie a, comme tout corps carré, une base solide [1] ?

Ce que nous venons d'exposer permet d'apprécier suffisamment, croyons-nous, les caractères de l'exégèse stoïcienne des dieux et des mythes. Sous les vieilles légendes du passé, les philosophes du Portique cherchèrent l'expression de leurs propres doctrines et réussirent à l'y découvrir, à force d'imaginations subtiles. Ils enrôlèrent Homère et Hésiode dans leurs rangs; mais ils furent rarement d'accord sur la manière de comprendre la pensée et les intentions secrètes des premiers poètes. On les vit s'engager par des voies différentes dans l'étude des mêmes difficultés et en donner des solutions diverses. Leurs interprétations varièrent beaucoup, non seulement avec les chefs successifs de l'école, mais quelquefois chez le même philosophe; chacun d'eux n'en imposant aucune, mais en proposant et en suggérant plusieurs au libre choix de ses disciples. Flottantes, arbitraires, individuelles, elles n'eurent jamais rien d'arrêté ni de systématique. Une idée commune les domina cependant : celle de chercher surtout dans le spectacle du monde l'explication des fables divines ; et cette idée, en sa généralité, est restée vraie : les savants modernes n'en ont pas trouvé de meilleure, ni de plus sûre. L'interprétation naturaliste des mythes ne visait pas d'ailleurs, chez les Stoïciens, à détruire la religion, la vraie reli-

1. Cornut., XVI, p. 68 Os. (23 L.).

gion, qu'ils entendaient séparer de la superstition [1]. En rejetant avec dédain les fables grossières de la mythologie, ils ne méprisaient donc nullement les dieux. Ces dieux, quelques noms et quelques formes que la tradition leur donnât, étaient à leurs yeux les représentations variées du dieu un, partout répandu dans la nature. Pour le Stoïcien, adorer les dieux, c'était adorer Dieu.

1. Cic., *De Nat. D.*, II, 28, 71, où c'est le Stoïcien Balbus qui parle : « Non enim philosophi solum, verum etiam majores nostri superstitionem a religione separaverunt. » Cf. Cornut., XXXV, fin : εἰς τὸ εὐσεβεῖν, ἀλλὰ μὴ εἰς τὸ δεισιδαιμονεῖν εἰσαγομένων τῶν νέων, καὶ θύειν καὶ εὔχεσθαι καὶ προσκυνεῖν... διδασκομένων.

CHAPITRE XI

LES PYTHAGORICIENS

Le dieu suprême et les dieux sidéraux. — Rapport des divinités populaires avec les nombres. La *Théologie arithmétique*. — La géométrie et les dieux. — Caractères de la piété pythagoricienne.

Les Pythagoriciens, eux aussi, sans faire la guerre aux croyances traditionnelles, entreprirent de se donner une religion qui ne fût pas celle de tous. A l'époque où Zénon commença d'enseigner, l'ancienne école pythagorique s'était éteinte : Aristoxène, disciple de Platon et d'Aristote, contemporain d'Alexandre, en vit les derniers représentants [1]. Mais cette école avait accompli dans le passé une grande œuvre religieuse, qui commande l'intérêt. Avant d'exposer comment les néo-pythagoriciens comprirent et interprétèrent les dieux, il nous faut donc indiquer ce que leurs maîtres et ancêtres avaient pensé sur le même sujet.

De quelque incertitude que soit enveloppée la doctrine d'un homme qui enseigna beaucoup sans rien écrire, il n'est pas douteux que Pythagore ait été possédé de la haute ambition de réformer la vie morale et religieuse de l'humanité. Comment eût-il pu espérer y réussir, en ce VIe siècle encore tout plein de foi, si sa personne n'eût été investie d'une autorité sacrée, et si sa tête n'eût rayonné d'une auréole céleste ? Par habileté supérieure, ou par mysticisme sincère, il se présentera donc en confident de la divinité, qui plus d'une fois lui avait parlé dans cette caverne du mont Ida où il vécut longtemps en anachorète [2],

1. Cf. Chaignet, *Pythagore et les Pythagoriciens*, I, p. 95.
2. Diog. L., VIII, 1-3.

ou à Delphes, par la bouche de la prêtresse Thémistocléia, inspirée de son dieu [1]. Ses disciples prétendront même qu'Apollon s'est montré à lui sans voiles, face à face [2]. Un homme qui a vu les dieux, qui les a entendus, ne saurait être un homme ordinaire : ses paroles, quand elles s'appliquent aux choses divines, n'ont rien d'humain ; elles sont une révélation. Les disciples n'auront donc qu'à écouter cette révélation, à se soumettre à cette pensée, d'origine sacrée, qui s'impose à eux : quand le Maître a dit, ils obéissent. Et ainsi Pythagore pourra organiser son Institut, en faire non seulement une société politique, mais une société religieuse, pourvue d'une hiérarchie et d'une discipline, astreinte à de minutieux règlements, à des rites particuliers, à tout ce qui constitue une Église [3]. Et cette Église n'aura pas le même esprit que la foule des adorateurs vulgaires de Zeus et d'Apollon. Elle concevra autrement la divinité, et la nature des rapports de l'homme avec la divinité.

« Suivre Dieu », l'imiter, car la vie parfaite doit être une imitation du parfait qui est Dieu, telle est la principale maxime, et l'une des plus anciennes peut-être, du catéchisme pythagoricien [4]. Mais si l'homme doit s'efforcer, dans les limites de sa faiblesse, de ressembler à Dieu (ὁμοίωσις θεοῦ [5]), qu'est-ce donc que ce Dieu qu'il lui faut prendre pour modèle? Philolaos, le plus ancien des Pythagoriciens qui aient laissé des écrits, avait parlé d'un dieu « un, éternel, solitaire, immobile, toujours semblable à lui-même, et différent des autres ». Mais, par quelle singulière aberration voyait-on autrefois dans cette phrase de Philolaos une déclaration monothéiste, puisque les auteurs qui la citent [6] nous

1. Diog. L., VIII, 1-5.
2. Philostr., *Vie d'Apollonios*, 1. Pythagore aurait vu encore Athèna et les Muses, et même « des divinités dont les hommes ne connaissent ni la forme ni le nom ».
3. Voir Chaignet, *Pythag.*, I, p. 138-142, 155.
4. Les *Vers d'or*, bien qu'étant de basse époque pour la plupart, renferment cependant quelques éléments anciens : par exemple, les vers cités comme pythagoriciens par Chrysippe chez Aulu-Gelle, VII, 2, 12.
5. Stob., *Eclog. Eth.*, 66.
6. Voir Diels, *Fragm. d. Vorsokrat.*, p. 257, fr. 20.

apprennent que, dans la pensée du philosophe, il s'agissait seulement de l'hebdomade, du nombre 7, divinisé comme les autres [1], suivant les habitudes de l'école ? Le même philosophe aurait déclaré que la divinité « tient toutes choses enfermées comme dans une prison ». Mais Athénagoras [2] avait tort d'en conclure qu'il voulait montrer par là que Dieu est l'être supérieur à la matière ; car cette expression métaphorique de « prison » pouvait s'appliquer au monde qui embrasse et qui enferme tout. Faut-il encore attacher quelque importance à cette affirmation d'Archytas que Dieu, distinct de la substance et de la matière, est le principe du mouvement, et que ce principe doit être non seulement une intelligence, mais quelque chose de supérieur à l'intelligence [3]. Ne sait-on pas qu'Archytas est un Pythagoricien platonisant ? En vérité, nous ne possédons aucune définition de Dieu qui remonte aux premiers philosophes de l'école, et ceux-ci semblent avoir été surtout des panthéistes, pour qui rien n'existait en dehors des choses de la nature où ils enfermèrent leur divinité [4]. Mais le spectacle de la vie du monde leur y fit discerner deux principes contraires, le fini et l'infini, dont l'opposition rendrait impossible l'existence des choses, sans l'intervention d'un troisième principe, qui les concilie, qui réalise l'unité, et qui est l'harmonie. L'univers, tel qu'il s'offre aux regards et à la réflexion du philosophe, est une harmonie [5]. Or cette harmonie suprême, qui éclate dans l'unité divine de l'univers, doit se refléter sur la terre, et dans l'organisation de l'état, et dans la vie morale de l'homme. C'est en ce sens que ce dernier doit imiter Dieu.

Cette conception de l'unité harmonique des choses a-t-elle eu pour effet de conduire les Pythagoriciens à la négation de la plu-

1. Voir plus loin, p. 363.
2. *Apologie*, 6.
3. Stob., *Eclog. phys.*, I, cap. 35, 2 (p. 714 Heeren).
4. Cf. Chaignet, *Pythag.*, II, p. 15.
5. Diog. L., VIII, 33, κα0' ἁρμονίαν συνεστάναι τὰ ὅλα.

ralité des dieux? Il ne le semble pas. Un disciple immédiat de Pythagore, Alcméon de Crotone, déclarait que les astres, qui sont vivants, sont dieux. Il appelait dieu en effet tout ce qui est immortel, et la marque de l'immortalité à ses yeux était la perpétuité du mouvement [1]. Le soleil, la lune, tous les corps célestes, qui se meuvent sans interruption, et semblent devoir se mouvoir ainsi à jamais, sont donc des dieux. Et Philolaos ne contredisait pas cette opinion, même quand il affirmait que le soleil est un corps vitrescent, qui reçoit la lumière réfléchie du feu central et qui nous la renvoie, pour ainsi dire filtrée, avec sa chaleur [2]. Ce corps immense, puisqu'il est toujours vivant et doué d'un mouvement éternel, n'est-il pas celui d'un dieu? Suivant Onatas de Crotone, contemporain de Platon, et qui platonise peut-être lui aussi comme Archytas, ceux qui disent qu'il existe un seul dieu, et non plusieurs, se trompent. Oui, il y a un dieu, non pas unique mais suprême, chef et roi de beaucoup d'autres dieux, qui sont à son égard ce que les choreutes sont à l'égard du coryphée, les soldats à l'égard du stratège, et qui obéissent à celui qui les dirige. Ces dieux secondaires et subordonnés sont ceux qui courent dans l'étendue du ciel; ce sont les astres [3]. Et le maître dont ils dépendent n'est autre sans doute que ce Premier, cet Un, inaccessible à la vue, imperceptible aux sens, que la raison et l'intelligence seules peuvent concevoir, et qui réside au point le plus interne de la sphère de l'univers; c'est-à-dire le feu central, source de l'être, force souveraine et directrice du monde, force artiste qui modèle à l'infini les formes variées de la vie, entretient l'ordre des choses, et en réalise la beauté.

Cette conception du divin, limitée au feu premier et aux feux célestes qu'il alimente éternellement, laissait de côté les dieux

1. Cicéron, *De Nat. D.*, I, 11, 27. Clém. d'Alex., *Exhortation aux Grecs*, p. 43 d. Chaignet. II, p. 218.

2. Stob., *Ecl. phys.*, I cap. 25, 3 (p. 530).

3. Stob., *Ecl. phys.*, I, cap. 2, 39 (p. 96-97 Heeren). Mullach, *Fragm. Philos., Gr.*, II, p. 113.

mythologiques, sur l'existence et la nature desquels nous ne voyons pas que les Pythagoriciens se soient jamais nettement expliqués. On racontait que le Maître, étant descendu aux enfers, y avait vu l'âme d'Hésiode attachée à une colonne d'airain où elle grinçait de douleur, et celle d'Homère pendue à un arbre et entourée de serpents. Les deux poètes subissaient ce châtiment pour ce qu'ils avaient dit des dieux. Quelle que soit l'authenticité de cette légende, de source peu ancienne [1], il n'est pas étonnant que les Pythagoriciens aient attribué au fondateur de leur secte un sentiment qui était le leur, comme celui de la plupart des philosophes des diverses écoles : le mépris des fables qui portaient atteinte à la majesté divine. Ce mépris s'étendait-il aux dieux populaires eux-mêmes ? La chose est, sinon certaine, au moins probable. Car, quand les Pythagoriciens mentionnaient les dieux, ils attachaient à leurs noms un tout autre sens que le vulgaire. Ces noms, dans leur langue pleine de métaphores et souvent imprégnée de mythologie, n'avaient qu'une valeur symbolique. Et ces symboles étaient assez intéressants pour qu'Aristote, et Aristoxène après lui, se soient appliqués à les interpréter, assez importants pour que le pythagoricien Androcydès eût écrit un traité spécial sur la matière [2]. Le peu qui nous en reste permet cependant d'en juger. Nous voyons d'abord qu'en qualifiant leur feu central par différents noms de dieux, les Pythagoriciens avaient voulu exprimer, grâce à cette polyonymie, la puissance supérieure et les vertus multiples de l'être divin [3]. Philolaos déjà appelait ce feu premier « l'Hestia du tout, la Mère des dieux, la résidence de Zeus », n'osant sans doute dire « Zeus » lui-même ; et par le mot « Olympe » il entendait, non pas le séjour des dieux homériques, mais cette partie supérieure

1. Diogène Laërte, VIII, 1, 21, la rapporte d'après Hiéronymos de Rhodes, péripatéticien de l'époque alexandrine.

2. Cf. Θεολογούμενα τῆς ἀριθμητικῆς, p. 41. Cet ouvrage, faussement attribué dans le Ms. de Photius à Nicomaque de Gérasa, est rangé par Christ (*Griech. Lit.*, p. 694) parmi les ouvrages de Jamblique.

3. Voir Chaignet, *Pythag.*, II, p. 75.

du feu qui limite le monde et dont la sphère enveloppe tout [1]. Comment les Pythagoriciens comprenaient-ils que la mer est « une larme de Cronos [2] », que la Grande Ourse et la Petite Ourse sont « les deux mains de Rhéa », que la constellation des Pléiades est « la lyre des Muses [3] ? » On est réduit à le conjecturer. Mais, quand ils disaient que les planètes sont « les chiens de Perséphone [4] », ils faisaient sans doute de cette déesse une personnification poétique de la lune, accompagnée, dans sa chasse céleste, par les astres qui lui font cortège.

Cette poésie mythologique les suit dans leurs mathématiques. Ils ont une géométrie et une arithmétique imagées, où les propriétés des figures et des nombres sont exprimées symboliquement par des noms de dieux. Ce n'est pas ici le lieu d'exposer ce qu'est le nombre dans la doctrine de Pythagore, ni d'expliquer comment il est devenu chez eux, non pas seulement la forme et la mesure de l'harmonie qui gouverne l'univers, mais une réalité analogue à l'Idée platonicienne, mais l'essence même des choses [5]. Nous n'avons à le considérer que dans ses rapports avec les divinités du culte grec.

En tête des nombres se place celui qui les engendre tous, le père et le démiurge du monde, l'Un, dont l'unité éternelle maintient à jamais la permanence des choses. Les Pythagoriciens donnaient à cet Un, à cette Monade, le nom d'*Apollon* [6]. De Pythagore à Jamblique, Apollon sera pour eux en conséquence le plus grand et le plus vénéré de tous les dieux [7]. S'ils l'avaient choisi entre tous pour personnifier l'unité, source de la

1. Stob., *Eclog. phys.*, I, 23, 1, p. 488 Heeren.
2. Arist. chez Porph., *Vie de Pythag.*, 41. Plut., *Isis et Osiris*, 32. Clém. Alex., *Strom.*, V, p. 571 b. M. Chaignet, *Pythag.*, II, p. 172, suppose que cela signifiait que « les pluies sont les larmes du ciel, qui forment en tombant l'immense réservoir de la mer ».
3. Porph., *l. cit.*
4. Porph., *ibid.*
5. Sur ce point, voir Chaignet, II, p. 3 et suiv., p. 155.
6. Plut., *Isis et Osiris*, 10 ; 75.
7. Mnésimachos, dans sa comédie d'*Alcméon* (Diog. L., VIII, 20), faisait dire à l'un de ses personnages : ὡς Πυθαγοριστὶ θύομεν τῷ Λοξίᾳ.

vie, c'était moins peut-être par suite d'une fausse étymologie de son nom que pour cette considération qu'Apollon est le soleil ; or, les rayons solaires sont, dans leur physique, le reflet et l'image visible de ce feu central, qui a donné et qui donne naissance à tout. Apollon prend donc chez les Pythagoriciens la plus haute des significations. Assimilé à l'Un, il est le père des êtres, le principe de l'ordre, de la mesure, de l'harmonie universelles. Mais, comme l'Un a des propriétés multiples, il n'est pas étonnant qu'on lui ait appliqué plusieurs sortes d'appellations mythologiques. La *Théologie arithmétique*, dont l'auteur probable est Jamblique, nous apprend que le caractère immuable de la Monade s'exprimait par le nom de la Parque Atropos, son action créatrice et plastique par celui de Prométhée, sa capacité d'envelopper et d'embrasser les mille formes variées et particulières des choses, par celui de Protée [1].

A côté de l'Un vient se placer le nombre deux, la Dyade. Les Pythagoriciens animent encore cette abstraction. Tandis que l'Un est masculin, la Dyade, disent-ils, est féminine [2] ; et de même que l'Un a chez eux sa représentation dans Apollon, la Dyade leur paraît figurée par Artémis, sœur d'Apollon [3]. Est-ce pour cette trop ingénieuse raison, imaginée peut-être tardivement, que la lune, confondue avec Artémis, semble, dans l'une de ses phases, avoir été coupée en deux morceaux [4] ? La Dyade porte d'ailleurs encore d'autres noms divins. Comme de son union avec la Monade elle enfante les autres nombres, elle s'appellera Érato, qui rappelle le commerce d'amour ; et, comme de cette union sortent et découlent, pour ainsi dire, les nombres, elle sera encore la Mère des dieux, Rhéa (de ῥεῖν, couler [5]).

Il est remarquable que le nombre Trois soit le seul que les

1. P. 7 (5 Ast).
2. *Théol. Arithm.*, p. 56 (55 Ast), θῆλυς γὰρ ὁ ἄρτιος.
3. Plutarque, *Isis et Osiris*, 10. Stob., *Eclog. phys.*, I, 1, 10, p. 20.
4. *Théol. Arithm.*, p. 14 (12 Ast).
5. *Ibid.*, p. 13 (11 Ast). On l'appelait encore Diomètor, simple synonyme de Rhéa. Philolaos (ap. Cedren., I, p. 208) avait qualifié la dyade d' « épouse de Cronos ».

Pythagoriciens n'aient pas associé à un dieu déterminé. Ils avaient cependant été frappés de son importance : ils observaient que tout corps a trois dimensions, que trois figure le commencement, le milieu et la fin, c'est-à-dire la totalité de toute existence, que ce nombre joue un rôle dans les libations et dans les dévotions envers les dieux [1]. Mais leurs prédilections étaient pour le nombre Quatre, pour la sainte tétrade, dont le mystérieux pouvoir est attesté par le serment des disciples de l'école : « Oui, je le jure, par celui qui a donné à notre âme la *tétractys*, source de l'éternelle nature [2]. » Or, la tétractys est principe de vie, non en raison des quatre éléments de la nature, puisque les Pythagoriciens en comptaient un cinquième, la « quinte essence » qui est l'éther, mais parce que le nombre quatre est un nombre parfait, et que la vertu de la décade est contenue dans la tétrade [3] : nombre que son assiette solide rapprochait du plus fort des héros, Hercule, et que la variété de ses propriétés faisait comparer à Æole (αἰόλος, bigarré, variable, etc. [4]). Quant au nombre Cinq, on lui donnait le nom de la déesse Némésis, parce qu'il semble être le principe d'une sorte de « répartition » (νέμειν, νέμησις) dans la nature. Il y a, en effet, cinq éléments essentiels; le ciel répand sur la terre son humidité sous cinq formes, la pluie, la neige, la grêle, le givre, la rosée ; dans la plante, à son état complet, on trouve cinq parties, la racine, la tige, l'écorce, les feuilles et les fruits, etc. [5]. Ce même nombre cinq était encore appelé Aphrodite, sous prétexte qu'il dérive de l'union d'un nombre mâle (l'impair) avec un nombre femelle (le pair) [6]. Mais la déesse de l'amour et du mariage était surtout mise en rapport avec le nombre Six, formé par la multiplication de deux par trois [7], c'est-à-dire du premier pair par le premier impair ; tandis

1. Aristote, *Du Ciel*, I, 1, 2.
2. *Vers d'or*, 47.
3. Chaignet, *Pythag.*, II, p. 118.
4. *Théol. arithm.*, p. 24 (22 Ast).
5. *Ibid.*, p. 32 (31).
6. *Ibid.*, p. 33.
7. Stob., *Eclog. phys.*, I, 1, 22, τὴν δὲ ἑξάδα Γάμον καὶ Ἀφροδίτην.

que le nom d'Amphitrite, interprété étymologiquement, suggérait l'idée des deux triades (ἄμφω τρίτη) qui composent six [1].

Les nombres étant, pour les plus anciens Pythagoriciens, non de pures abstractions, mais des réalités vivantes et agissantes, dont les lois régissent le monde, on conçoit que ces réalités aient eu à leurs yeux une valeur exceptionnelle, et soient devenues pour eux l'objet d'une sorte de culte. Un des leurs, nommé Proros, avait écrit sur l'hebdomade un traité où il essayait de démontrer que le nombre Sept mérite une vénération toute particulière [2]. Les raisons qu'il en donnait, tirées des propriétés de ce nombre telles qu'on les trouve exposées par l'auteur de la *Théologie arithmétique*, sont des plus subtiles. Nous n'en voulons retenir que le motif qui avait fait attribuer à ce nombre sacré le nom d'Athèna, la déesse vierge. Pareil à Athèna, disait-on, Sept n'a pas eu de mère, car il ne dérive pas du nombre pair ; il n'a pas eu de père non plus, car il ne dérive pas du nombre impair ; mais, comme la déesse, il est sorti de la tête du dieu, c'est-à-dire du nombre premier, de la monade qui l'a seule enfanté. Et, de même qu'il n'a été engendré par aucun des nombres contenus dans la décade, il n'en engendre non plus lui-même aucun : Sept est donc le nombre vierge [3]. Huit, sans inspirer autant de respect, est lui aussi digne de considération : formé du premier pair et de la première tétrade, n'est-il pas le premier nombre cubique ? La solidité et la stabilité du cube, dit Plutarque, font qu'on le rapproche des vertus analogues du dieu que nous surnommons Ἀσφάλιος (l'inébranlable), de Poséidon, honoré le 8 du mois qui lui était consacré [4]. Ce même nombre huit pourra s'appeler encore Cadméia, la femme de Cadmos, c'est-à-dire Harmonia [5]. Les huit sphères des astres ne montrent-

1. *Théol. arithm.*, p. 39 (38).
2. *Ibid.*, p. 44 (43).
3. Philon, *Exposition de la loi*, I, 5, 15 ; *De la création du monde*, 33, 100. *Théol. arithm.*, p. 54 (53).
4. *Vie de Thésée*, 36. *Isis et Osiris*, 10.
5. *Théol. arithm.*, p. 55 (54).

elles pas, en effet, que l'ogdoade est le principe de l'harmonie céleste ?

Au-dessous de ces huit sphères, il y en a une neuvième, celle de l'air. Le nombre Neuf s'appellera donc Hèra, cette déesse étant généralement assimilée à l'air qui enveloppe la terre ; il s'appellera encore Hypérion et Okéanos ; car, ainsi qu'Hypérion marche au-dessus de tout et que le fleuve Océan limite la terre, neuf est le plus grand des nombres contenus dans la décade, celui au delà duquel on ne peut aller [1]. La décade elle-même, dont Speusippe, neveu de Platon, dans son livre sur les *Nombres pythagoriciens*, avait montré les vertus et vanté la perfection [2], aura, en raison de ses propriétés variées et de sa prééminence sur les nombres qu'elle contient, plusieurs dénominations mythologiques. Elle sera Anagkè, car c'est par elle, suivant sa loi nécessaire, que les sphères sont dix ; pour le même motif, elle sera Atlas dont les fortes épaules soutiennent le ciel, elle sera la Muse Ourania, ou Ouranos lui-même, ou simplement « le dieu [3] ».

Les Pythagoriciens avaient transporté ces images jusque dans leur géométrie. Le triangle, déterminé par trois droites qui se coupent et dont le lien est formé par les angles, était le principe de la génération des choses et de leur forme. Timée de Locres disait que les raisons séminales des corps, les atomes, sont triangulaires, qu'elles ont les trois dimensions, et qu'elles rassemblent dans l'unité les éléments divisés, de la même façon sans doute que le triangle formé de trois lignes est cependant un. On comprend ainsi comment Philolaos avait pu attribuer l'angle du triangle à quatre divinités, dont l'action dans l'univers est capitale : « Cronos, qui préside à toute l'essence humide et froide, Arès à toute la nature ignée, Hadès qui embrasse toute la vie terrestre, Dionysos qui dirige la génération humide et chaude

1. *Théol. arithm.*, p. 58-59.
2. *Ibid.*, p. 62 (61), où l'on retrouve probablement les paroles même de Speusippe.
3. *Théol. arithm.*, p. 60-61.

dont le vin, par sa chaleur et son état liquide, est le symbole. » Ces différents dieux agissent séparément, mais leurs opérations ne se contrarient pas : « ils restent unis les uns aux autres », comme les lignes du triangle le sont entre elles, et ces opérations combinées produisent l'ensemble de la vie [1]. Parmi les différentes espèces de triangles, pourquoi est-ce l'équilatéral auquel était réservé le nom d'Athèna, la déesse Tritogénéia [2]? Peut-être parce qu'il est le plus régulier, le plus parfait, de même que la génération d'Athèna, sortie de la tête du dieu suprême, est la plus parfaite. — On a moins de peine à interpréter exactement la pensée pythagoricienne, à propos de l'angle du tétragone que Philolaos désignait par les noms de trois déesses, Rhéa, Dèmèler et Hestia [3]; chacune d'elles, avec des attributs divers, n'est-elle pas une divinité de la terre? Or, Philolaos considérait la terre comme un cube, et dans l'angle du tétragone il croyait voir la puissance qui réalise, en ce qui est de la terre, le lien et l'unité des créations divines. L'angle, qui réunit, paraissait montrer en effet comment dans la nature les différentes actions se touchent et se pénètrent réciproquement, comment les choses ne sont point isolées les unes des autres, mais participent toutes de toutes. Il est plus malaisé d'expliquer en quel sens Philolaos entendait que le dodécagone appartient à Zeus, de même que le dodécaèdre, forme première de l'éther qui enveloppe la sphère totale du monde, semble se confondre avec Jupiter [4]. Ce rapport avait peut-être sa raison dans le système des Douze Grands Dieux de l'Olympe. Zeus, qui commande au monde, qui gouverne le Tout, étant considéré par la foi populaire comme le père et le maître de ces douze dieux, les a sous sa dépendance; philosophiquement, il les contient, pour ainsi dire, dans l'unité de sa puissance, comme le

1. Proclus (Eucl., *Elém.*, I, p. 36, 46. Philol., fr. 17, Mullach, II, p. 5). Voir la traduction que M. Chaignet, *Pythagore*, p. 245, a donnée de tout le morceau.
2. Plut., *Isis et Osiris.*, 76.
3. Procl., *op. cit.*, p. 48. Eudoxe chez Plutarque, *Isis et Osiris*, 30.
4. Proclus (Eucl., *Elém.*, I, p. 48).

dodécagone comprend les douze angles ; et c'est sans doute ainsi que les Pythagoriciens pouvaient dire que « la dodécade se réduit à la monade, principe de Zeus [1] ».

Nous insisterons d'autant moins sur ces interprétations que la plupart d'entre elles nous viennent de Proclus qui, aux rêves mathématiques et géométriques de l'école pythagorique mêle probablement l'arbitraire des fantaisies néo-platoniciennes. Nous n'avions d'ailleurs à traiter cette question que dans la mesure où elle touche à la religion. Or, nous avons constaté que les disciples de Pythagore, loin de répudier entièrement la mythologie, se plaisent à lui emprunter, dans l'intérêt de l'exposition de leur doctrine, sa langue et ses images : ils l'utilisent, ils l'exploitent en vue de leurs idées propres; mais, en la détournant à leur usage particulier, en lui prêtant une signification qu'elle n'avait nulle part que chez eux, ils l'altèrent et ils la déforment.

Plus intéressantes furent leurs tentatives pour épurer dans les âmes la notion du divin et l'esprit de piété. Nous avons vu ce qu'ils pensaient de la théologie d'Homère et de celle d'Hésiode. Cette répugnance à accepter des fables qui ravalaient les dieux est un sentiment qui ne les abandonna jamais. Sous Néron et sous Domitien, le thaumaturge Apollonios de Tyane, qui prétendait avoir reçu des mains de Trophonios lui-même le livre des préceptes de Pythagore comme l'expression de la plus belle des philosophies, avait beau se nourrir de merveilleux; il ne parvenait pas à se persuader que le dieu Héphæstos travaillât à la forge et fît retentir l'enclume dans les profondeurs de l'Etna ; il ne croyait pas davantage que le feu vomi par le volcan fût le souffle de Typhoeus ou celui d'Encelade expirant dans une longue agonie. Il accordait bien qu'il a pu exister des géants; car, disait-il, en divers endroits, des tombeaux ouverts nous ont fait voir des ossements appartenant à des hommes d'une taille extraordinaire ; mais, que ces géants soient entrés en lutte avec

1. Plutarque, *Isis et Osiris* 30, p. 363 b. Procl., *l. cit.*, ἀφ' ὧν ἡ δυωδεκὰς εἰς μίαν μονάδα, τὴν τοῦ Διὸς ἀρχήν, ἀνατείνεται.

les dieux, et qu'ils aient un jour réussi à escalader le ciel, un pareil récit lui semblait insensé [1]. Un siècle environ après Apollonios, Nicomaque de Gérasa, Pythagoricien lui aussi, n'acceptait pas la réalité de la vie et des travaux d'Hercule, qui, à son sens, personnifiait simplement le soleil [2]. Il est donc manifeste que la secte pythagorique, aux époques diverses de son existence, n'a pas plus admis que les autres écoles philosophiques la vérité des fables qui faisaient tort à la dignité divine.

Ils furent conduits à ce sentiment par leur piété, qui voulut être très pure. Elle s'égara sans doute en prenant pour objet de culte les « démons », ces âmes sans corps, dont les unes vivent sous la terre, les autres dans l'air, et où ils voyaient probablement les mânes des morts et les « esprits » qui animent la nature [3]. La croyance aux démons fut une des faiblesses de leur doctrine. Mais les dieux, les dieux immortels, que le premier des *Vers d'or* recommande d'honorer avant tout, suivant les rites prescrits par la loi des cités, reçurent d'eux les plus nobles des hommages. Comme le Maître leur avait ordonné de « suivre la divinité », c'est-à-dire de s'efforcer de lui ressembler, la piété chez eux eut un fondement qui manquait à celle de la foule, et qui est la vertu morale. « Pythagore, dit Apollonios, ne venait devant les autels que dans un état d'entière pureté. Il croyait se rapprocher ainsi du dieu qu'il voulait adorer [4]. » — « Il est beau, dira Diotogénès, d'invoquer la divinité au commencement de chaque repas; non qu'elle ait besoin qu'on lui rende de pareils devoirs, mais pour la raison qu'en pensant à elle nous embellissons notre âme; car, si nous devons l'honorer, c'est parce que c'est d'elle que nous provenons, c'est à elle que nous participons [5]. » Au ve siècle de l'ère chrétienne, Hiéroclès, dans

1. Philostr., *Vie d'Apollon.*, V, 16. Cela ne l'empêche pas de croire à l'existence des Satyres (VI, 27).
2. J. Lydus, *Des Mois*, 92-94. Cf. Macrob., *Sat.*, I, 20, 6.
3. Cf. E. Zeller, *Phil. d. Griechen*, I, p. 332-333 de la trad. française.
4. Philostr., *Vie d'Apollon.*, VI, 11.
5. Mullach, I, p. 535, col. 1.

son *Commentaire*, fait remarquer que les plus magnifiques hommages rendus aux dieux ne servent de rien, sans une disposition d'âme particulière chez celui qui s'approche de leurs autels. Les offrandes et les chairs des victimes immolées sont la pâture du feu ; les objets consacrés dans les temples peuvent devenir la proie de quelque voleur sacrilège, tandis que l'âme qui est pénétrée de la pensée divine entre vraiment en relation avec elle. Le sage est donc le seul aimé des dieux, « le seul véritable prêtre », le seul qui sache prier [1]. Nous ne possédons le texte d'aucune prière pythagoricienne qui remonte un peu haut dans le passé ; mais il est permis de croire que celle d'Apollonios de Tyane, telle que Philostrate nous l'a transmise, respire bien l'esprit de la secte. « Quelle est votre prière, quand vous approchez des autels, lui demandait-on ? — Je prie les dieux, répondait-il, que la justice règne, que les lois soient respectées, que les sages restent pauvres, que les autres s'enrichissent par des voies honnêtes ...Je demande tout cela en un seul mot. Je dis : « O dieux, donnez-moi ce qui m'est dû. » Si je suis du nombre des justes, j'obtiendrai plus que je n'ai dit ; si, au contraire, les dieux me mettent au nombre des méchants, ils me puniront [2]. » Cette sorte de prière désintéressée n'eût pas été désavouée par la pythagoricienne Phintys, qui prescrivait aux femmes d'offrir des sacrifices simples, en rapport avec leurs moyens de fortune, qui les détournait surtout de prendre part aux fêtes bruyantes de la Mère des dieux et à la célébration de ces cultes mystérieux dont les pratiques, en exaltant l'âme jusqu'à l'ivresse et jusqu'à l'extase, lui enlèvent la possession d'elle-même et de sa raison [3]. Comme tous ceux qui l'avaient précédée, comme Empédocle en particulier, elle interdisait probablement aussi l'usage si répandu des sacrifices sanglants. Tous les êtres vivants en effet, quels qu'ils soient, participent à la même vie, et à l'âme universelle, qui est divine : si l'homme, à cet égard, est parent des dieux, les animaux sont parents de l'homme.

1. Hiéroclès, *Comment. sur les Vers d'or*. Mullach, I, p. 420, col. 2.
2. Philostr., *Vie d'Apoll.*, Liv. IV, 40, trad. Chassang, p. 179.
3. Stob., *Floril.*, LXX, 61, 61 a.

:eux donc qui, sous prétexte d'honorer la divinité, égorgent des nimaux, tuent des êtres qui sont de leur sang. Pythagore avait éjà en horreur ces « hécatombes avec le couteau dans la cor-eille [1] »; il déclarait que les offrandes modestes et innocentes, ui n'attentent pas à la vie, telles que le miel, l'encens et les hants, sont seules capables d'être agréées des dieux.

C'est par cette simplicité de pratiques religieuses et cette ureté morale que les Pythagoriciens pensaient s'assurer des nérites pour la vie future, la période de migrations de leur âme ne fois accomplie. Mais leur doctrine sur l'Hadès paraît avoir arié suivant les temps. Timée de Locres [2] voyait, dans les tradi-ions relatives aux châtiments des enfers, d'utiles mais menson-ères fictions. Périctionè au contraire, dans son traité sur l'*Har-nonie de la femme*, affirmait que celle qui a méprisé ses parents este sous la terre en société des impies, accablée de maux éter-iels (ἐτ' αἰῶνος), que lui infligent Dikè et ceux des dieux d'en bas ui veillent à l'application des peines réparatrices [3]. De pareils hâtiments ne pouvaient évidemment atteindre le vrai disciple le Pythagore, celui dont la vie s'était passée à s'efforcer de uivre Dieu. Descendu dans l'Hadès, il y devenait un privilégié ; l appartenait à l'élite des morts. Un personnage d'une comé-lie d'Aristophon raconte, qu'ayant visité les Enfers il y a vu es « Pythagoristes » en grand honneur : ils étaient les seuls les trépassés que Pluton consentît à admettre à sa table, en écompense de leur piété [4]. Cette εὐσέβεια, au sens large du mot, ui embrasse à la fois et le culte rendu à la divinité et la sainteté le la vie, fut, dans l'antiquité grecque, un grand exemple donné u vulgaire : non moins que la théorie des nombres et que la onception de l'harmonie de l'univers, elle doit contribuer à aire de la secte pythagorique un objet de respect.

1. Philostr., *Vie d'Apoll.*, I, 1.
2. *De l'âme du monde*, 12 (Mullach, II, p. 46).
3. Stob., *Floril.*, LXX, 50. Sur cette Pythagoricienne, qu'il ne faut pas confondre avec Périctionè, la mère de Platon, voir Mullach, II, XLIX.
4. Diog. L., VIII, 20, 38.

LIVRE TROISIÈME

L'ÉVHÉMÉRISME — PLUTARQUE

CHAPITRE XII

L'ÉVHÉMÉRISME ET L'INTERPRÉTATION HISTORIQUE

I

Principes de la doctrine d'Évhémère. Circonstances qui la rendirent acceptable. — La *Panchaïe*. — L'histoire évhémériste des dieux. — Caractères des romans mythologiques relatifs aux divinités de la Crète, à Bacchus, à Cybèle. — Mnaséas de Patras. — Multiplication des dieux. — Importance relative de l'évhémérisme.

Un autre système d'interprétation, très différent de ceux que nous avons examinés, et qui a joui en Grèce et à Rome d'une grande faveur, est celui qu'on appelle l'*Évhémérisme*, du nom de l'écrivain qui en fut le principal auteur et qui contribua surtout à le répandre. Ce système était d'une extrême simplicité : il consistait à considérer les dieux comme ayant été jadis des hommes supérieurs, rois, conquérants, philosophes, auxquels, après leur mort, l'admiration, la terreur, ou la reconnaissance du vulgaire avaient attribué l'immortalité. Cette doctrine hardie, plus dangereuse peut-être que les négations d'un Diagoras ou d'un Théodoros, parce qu'elle expliquait pourquoi elle niait, était-elle éclose soudain et sans préparation, au temps de Cassandre le Macédonien, du cerveau du médiocre sophiste qui s'appelle Évhémère? On a voulu la faire remonter jusqu'aux plus anciens logographes, et l'on a eu tort: Hécatée de Milet, qui voit dans le triple Géryon dompté par Hercule un ancien roi d'Épire,

n'est pas plus un ancêtre d'Évhémère que l'historien Éphore assurant que le serpent Python tué par Apollon était un brigand surnommé Dracon[1]. Ni Hécatée ni Éphore, en effet, ne révoquent en doute l'existence première des natures divines : leur critique s'exerce uniquement sur des faits légendaires qu'ils tiennent pour de l'histoire et dont ils cherchent à dégager la vérité. Il ne faut donc pas confondre l'*interprétation historique* qui respecte les dieux avec l'*évhémérisme* qui les supprime[2]. Cette dernière doctrine n'est pas ancienne en Grèce, et le seul prédécesseur d'Évhémère que l'on puisse, exactement, citer, est un certain Léon de Pella, qui paraît avoir écrit sous le règne d'Alexandre. Dans le livre qui avait pour titre « Les dieux de l'Égypte », il expliquait l'origine du culte de Zeus-Ammon. « A l'époque, disait-il, où Bacchus régnait sur l'Égypte comme sur d'autres contrées, initiant les hommes à la civilisation, un certain Ammon vint du fond de l'Afrique le trouver, amenant avec lui une quantité de bêtes à cornes; en échange de ce bienfait, Bacchus lui fit don du territoire qui avoisine Thèbes. Depuis ce temps, les artistes qui sculptent l'image d'Ammon figurent sa tête avec des cornes, pour rappeler aux hommes que c'est à lui qu'ils doivent le premier troupeau[3]. » Évhémère n'eût pas renié cette explication[4] ; mais son livre, s'il doit quelque chose à ceux de Léon de Pella, les fit vite oublier.

Quand il parut, la surprise ne fut peut-être pas aussi grande qu'on se l'imagine : certaines circonstances y avaient préparé les esprits. N'est-ce pas à peu près à ce moment qu'Épicure fut divinisé par ses disciples ? Ne se souvenait-on pas encore dans tout le monde grec qu'Alexandre, de son vivant, s'était fait adorer comme dieu, et que plusieurs de ses successeurs avaient obtenu sans

1. Strabon, IX, 12, p. 422.
2. Cette distinction a été établie très nettement par R. de Block, *Évhémère, son livre et sa doctrine*, p. 117-119.
3. Hygin, *Astronom.*, II, 20, p. 61, 21 Bunte.
4. Arnobe, *Adv. gent.*, IV, 29, rapproche Léon de Pella d'Évhémère, de Nicanor de Cypre, de Théodoros de Cyrène.

peine le même honneur? Ces apothéoses récentes rendaient vraisemblables celles qu'Évhémère supposait aux commencements de l'humanité. Sa doctrine trouvait également un appui dans la conception fondamentale de la religion hellénique, l'anthropomorphisme. Puisque ceux qu'on appelait les dieux avaient le corps, la figure et les passions des hommes, auxquels les unissait quelquefois l'affinité du sang, la distance qui sépare la nature divine de la nature humaine n'était pas un abîme infranchissable. Entre ces deux natures les héros servaient de lien. Hercule admis dans l'Olympe, devenu dieu, est sans doute fils de Zeus ; mais il est aussi à moitié homme, ayant Alcmène pour mère. Asclèpios n'a pris rang parmi les divinités qu'après l'époque des poèmes homériques[1]. Certaines traditions encore parlaient de dieux qui autrefois avaient habité la terre et régné sur l'humanité. Les rois mortels d'Égypte avaient eu des prédécesseurs immortels, dont le dernier fut Horos, fils d'Osiris[2]. En Grèce, on racontait, probablement avant Eschyle, que Cronos, père de Jupiter, fut jadis un puissant monarque, qui étendit sa domination en Libye et en Sicile, où la ville d'Hiérapolis fondée par lui s'était appelée Cronia[3]. Après Alexandre, le dieu Bacchus fut considéré comme un grand conquérant qui avait, dans des temps reculés, parcouru l'Inde et l'Asie en triomphateur.

C'était surtout en Crète que les dieux ressemblaient le plus aux hommes divinisés d'Évhémère. Là, en effet, le plus grand de tous, Jupiter, était né; là, il s'était marié, avait eu des enfants, et était mort. On montrait aux pèlerins accourus des différentes parties du monde grec la caverne du mont Dictè qui lui servit de berceau[4] ; l'endroit où fut accompli son mariage avec Hèra, dont des cérémonies annuelles perpétuaient le souvenir ; le lieu où il

1. Parmi les héros ou les personnages humains devenus dieux, on peut citer encore Ino-Leucothéa et son fils Mélikertès.
2. Hérodote, II, 144, qui, parmi ces rois, cite aussi Protée, le dieu marin.
3. Eschyle, chez J. Lydus, *Des Mois*, p. 274 Hase.
4. Au temps de Platon on parlait déjà de l'antre crétois de Zeus (*Lois*, I, 624 b).

donna le jour, près du fleuve Triton, à Athèna ; celui où il s'unit à une nymphe du pays pour devenir le père de Dictynna-Britomartis ; son tombeau enfin, qu'aurait déjà visité Pythagore[1]. Le Jupiter crétois, avant son existence céleste, avait donc eu une existence terrestre, analogue à celle des humains, et terminée comme celle-ci par la mort. Et il n'était pas le seul dieu dont on conçut ainsi l'histoire : en Sicile, on montrait le sépulcre de Cronos ; à Delphes, celui de Dionysos ; en Cypre, celui d'Aphrodite. Les Grecs étaient donc habitués à entendre parler de divinités qui, avant d'habiter l'Olympe, avaient habité la terre, et qui avaient subi ici-bas la loi commune de l'humanité.

Ce fut vers le milieu du IIIe siècle qu'Évhémère le Messénien [2], par la publication de ce « livre criminel » qui exaspérait la piété de Callimaque [3], entreprit de montrer qu'en effet les dieux ont été des hommes. Les dévots de l'antiquité lui ont appliqué l'épithète d' « athée », qu'il ne méritait qu'à moitié, puisqu'il reconnaissait la divinité des astres. En revanche, peut-être lui a-t-on fait trop d'honneur, chez les modernes, en le rangeant dans l'école cyrénaïque, et en le supposant disciple de Théodore. Sa doctrine ne ressemble pas à celle d'Aristippe ; et, s'il est quelquefois rapproché de Théodore, il l'est également de Diogène le Phrygien, d'Hippon, de Diagoras, d'Épicure [4], de tous ceux, en un mot, qui ont nié, plus ou moins ouvertement, l'existence des dieux populaires. Évhémère présenta d'ailleurs ses négations sous une forme attrayante, qui n'était pas celle des philosophes : il les insinua à la faveur d'un de ces romans géographiques, inspirés de l'Atlantide de Platon, qui avaient

1. Diod., V, 72, 3-4 ; 75. 3. Callim., *Hymne à Jupiter*, 8-9.

2. De Block fixait la date approximative de sa naissance en 330, sa mort en 240. Néméthy donne d'autres chiffres : 340-260. On sait qu'Évhémère composa ce livre dans sa vieillesse.

3. Pseudo-Plutarque, *Opinions des Philos.*, p. 880 e, γέρων ἀλαζὼν, ἄδικα βιβλία ψῆχε.

4. Pseudo-Plut., *Opinions des phil.*, I, 7, 1, p. 880 e. Élien, *Hist. variées*, II, 31 Hercher. Clém. d'Alex., *Protrept.*, II, 24, p. 20 Lindorf. Cf. de Block, *Évhémère*, p. 138-141.

ıt de vogue à cette époque. Hécatée d'Abdère venait de décrire e des Hyperboréens, Iambule l'Ile Fortunée : Évhémère :onta les merveilles de la *Panchaïe*. Ce pays fabuleux, mis par ·abon sur le même rang que le séjour des Gorgones et des spérides, que la Méropie de Théopompe et que la ville des nmériens d'Hécatée [1], était une île de l'Océan, située en face ; côtes de l'Arabie, où Évhémère aurait un jour abordé, rès avoir visité la Phénicie et l'Égypte, au cours de ce grand yage de mission ou d'exploration dont il avait été chargé par ı royal ami, Cassandre de Macédoine. Un résumé assez étendu sa description nous a été conservé par Diodore de Sicile [2]. ıus n'en voulons retenir que ce qui intéresse immédiatement tre sujet.

Non loin de la ville florissante de Panara, capitale de la Panıïe, sur une éminence qui domine la plaine, dans une situation :hanteresse, se dresse le temple de Zeus Triphylien, d'une proıieuse antiquité et d'une architecture magnifique. A l'intérieur sanctuaire, où étincellent mille offrandes entassées par la piété :ulaire des fidèles, « s'élève une grande colonne d'or, couverte nscriptions en caractères panchaïques, qui résument les hauts ts d'Ouranos, de Cronos et de Zeus » [3]. Ces inscriptions sont :uvre de ce dernier. « Hermès y a ajouté plus tard les actions Artémis et d'Apollon. [4] » — Quel document ! On n'en pouvait aginer de plus authentique ni de plus sûr, puisque c'étaient ıx qu'on a appelé les dieux qui racontaient eux-mêmes, pour ıstruction des générations futures, leur propre histoire et celle leurs parents. Évhémère prétendait donc simplement se bor- à communiquer aux hommes, en l'expliquant et en la commenıt, cette précieuse découverte, qui lui avait fourni le titre de ı livre : Ἱερὰ Ἀναγραφή, « l'Inscription sacrée ».

. VII, 3, 6, p. 299. Cf. I, 3, p. 47 ; II, 4, 6, p. 101, où l'on voit le peu stime qu'avait Strabon pour la géographie fabuleuse d'Évhémère.
. *Biblioth. hist.*, V, 41-46. VI. fragm. 2, 6-7.
. VI, fragm. 2, 7.
. V, 41, 7.

De ce livre, aujourd'hui, il reste cependant assez de fragments, et les écrivains grecs et romains en ont assez souvent parlé pour qu'on puisse s'en faire une idée suffisamment exacte, et bien comprendre comment Évhémère y rendait compte de la déification de certains hommes d'autrefois. Voici d'abord le témoignage de Sextus Empiricus [1]. « Évhémère, surnommé l'athée, dit ceci : Lorsque les hommes n'étaient pas encore civilisés, ceux qui l'emportaient assez sur les autres en force et en intelligence pour contraindre tout le monde à faire ce qu'ils ordonnaient, désirant jouir d'une plus grande admiration et obtenir plus de respect, s'attribuèrent faussement une puissance surhumaine et divine, ce qui les fit considérer par la foule comme des dieux. » Mais ce texte n'exprime qu'en partie la doctrine d'Évhémère. Il faut le compléter par le fragment suivant de Diodore : « Les dieux ont vécu sur la terre, et c'est à cause des services qu'ils ont rendus aux hommes que les honneurs de l'immortalité leur ont été donnés ; Hercule, Dionysos, Aristée en sont des exemples [2]. » Le culte des dieux a donc une double origine. Tantôt l'apothéose s'est imposée par le prestige de la force physique unie à l'intelligence ; tantôt elle a été volontairement décernée aux grands bienfaiteurs de l'humanité. Mais ces êtres si puissants ou si bienfaisants n'ont tous été que des hommes, qui ont vécu dans les mêmes conditions que leurs semblables, et qui sont morts comme eux. Évhémère savait les détails de leurs derniers instants, et il marquait la place de leurs sépultures [3].

L'auteur d'*Isis et Osiris*, en traitant le Messénien d'imposteur, d'impie abominable qui répand l'impiété sur toute la terre, l'accuse de forger pour son compte une mythologie nouvelle « dépourvue de vraisemblance et de réalité » [4]. La mythologie d'Évhémère, en effet, est loin d'être toujours fidèle à la tradition.

1. *Contre l'enseignement des sciences*, IX, 17, p. 522 Bekker.
2. VII (Eusèbe, *Prép. Évang.*, II, 2, p. 59).
3. Cic., *De Nat. D.*, I, 42, 119 : « ab Euhemero autem et mortes et sepulturæ demonstrantur deorum. » Lact., *De ira dei*, 11.
4. Chap. XXIII.

Elle laisse sans doute à la tête de la famille divine son premier ancêtre, Ouranos; mais Ouranos chez lui, au lieu de s'unir à la Terre, épouse Hestia, qui d'ordinaire est une déesse vierge, fille aînée de Cronos; et cet aïeul des dieux qui, dans les Théogonies, n'avait pas d'histoire, devient le modèle des rois, un souverain à l'humeur douce, à l'esprit éclairé, au cœur bienfaisant, un savant adonné à l'étude des mouvements des astres, et qui le premier sacrifia aux « dieux célestes », d'où lui vint son nom d'Ouranos. Mort dans le pays d'Okéania, il a été enseveli dans la ville d'Aulakia [1]. Ce patriarche laissait quatre enfants: deux fils, Titan et Cronos; deux filles, Rhéa et Dèmèter, dont la première devint femme de son frère Cronos. Mais, à peine est-il mort que la discorde éclate dans sa famille. Titan, en vertu de son droit d'aînesse, réclame la royauté que Cronos, soutenu par sa mère et ses sœurs, ne veut pas lui céder; Titan finit cependant par se résigner à ne pas être roi, à la condition que Cronos, s'il a des enfants mâles, ne les laissera pas grandir; il espère qu'ainsi le pouvoir reviendra plus tard à ses propres descendants. Cronos, fidèle d'abord à ses engagements, fait tuer son premier fils. « Il ne le mangea pas, ajoutait Évhémère, bien que lui-même, sa femme et les autres hommes eussent encore à cette époque l'habitude de se nourrir de chair humaine. » Mais, quand Rhéa mit au monde de nouveaux enfants mâles, ses entrailles maternelles s'émurent; elle cacha sa progéniture pour la sauver; c'est ainsi que Jupiter, Poséidon et Pluton échappèrent sucessivement à la mort [2].

Cependant Titan, informé que Cronos avait des enfants mâles élevés en secret, marcha contre lui avec ses fils, les Titans, et il s'empara de Cronos et de Rhéa, qu'il enferma dans une enceinte fortifiée. Sur ces entrefaites, Zeus qui avait grandi, apprenant que son père et sa mère étaient emprisonnés, vint à la tête d'une armée de Crétois livrer à Titan et à ses fils une bataille où il

1. Diod., VI, fr. 2, 8. Lact., *Div. Inst.*, I, 11.
2. Lact., *op. cit.*, I, 13-14. Voir les textes cités par Némèthy, *Evhem. reliq.*, p. 54-57.

remporta la victoire. Ses parents délivrés et le trône rendu à son père, il retourne en Crète. Mais un oracle avait prédit à Cronos que son fils le chasserait du trône. Pour échapper à ce danger, Cronos conçoit le dessein de tuer Jupiter. Celui-ci, qui en est averti, reconquiert le royaume, d'où il expulse son père, qui fuit en Italie, où il trouve un refuge.

On s'aperçoit sans peine que les faits essentiels de cette histoire sont empruntés aux traditions théogoniques. Évhémère n'invente que dans le détail et n'est original que dans la façon dont il présente son récit. Mais, en s'efforçant de rendre vraisemblables les événements extraordinaires qu'Hésiode avait le premier chantés, et en les réduisant aux proportions médiocres d'événements humains, combien il en dénature le caractère! Ainsi, comme il n'est pas dans l'habitude des pères d'avaler leurs enfants, Évhémère prétend que Cronos s'est bien gardé de manger son premier-né, qu'il l'a seulement fait tuer; comme deux armées ne choisissent pas d'ordinaire pour champ de bataille le ciel et les nuages, il déclare que la lutte de Zeus et des Titans a eu pour théâtre le sol de la Crète ; il en fait un de ces combats qui ressemblent à tous les autres, et dont il enregistre, avec la froide indifférence d'un historien impartial, les résultats. Sa mythologie théogonique, altération préméditée de celle d'Hésiode, mesquine et plate, a perdu toute poésie et toute grandeur.

Le dieu qui tenait naturellement la place principale dans cette histoire des temps primitifs qu'Évhémère prétendait raconter d'après des sources nouvelles, était Jupiter, dont il fait le plus grand, le plus glorieux de tous les souverains d'autrefois. Monté sur le trône qu'il vient d'enlever à Cronos, Jupiter donne à son frère Poséidon la royauté des îles et des provinces maritimes, se réservant celle du continent; puis, il épouse Hèra, Dèmèter et Thémis. La première lui donne les Curètes, la seconde, Perséphone, la troisième, Athèna [1]; et cette dernière généalogie, qui corrige la tradition, témoigne d'une des préoccupations qu'Évhémère a

1. Diod., II, fr. 2, 6-10. Lact., *Divin. Inst.*, I, 11, 13.

apportées dans la composition de son livre. Qu'un roi en effet, même tout-puissant, même d'un temps très voisin encore des origines de l'humanité, ait mis au monde une fille, et que cette fille soit éclose de son cerveau, c'est ce que le vulgaire bon sens, et Évhémère après lui, ne sauraient admettre. Voilà pourquoi il fait de Thémis la mère d'Athèna.

Cependant Jupiter quitte la Crète, qui a vu grandir sa jeunesse, pour se rendre à Babylone, où il reçoit l'hospitalité de Bélos — un prince qui devait être, comme lui, un dieu — et ensuite dans la Panchaïe où il amène avec lui des prêtres crétois. Là, il gravit une montagne appelée « le siège d'Ouranos », y élève un autel, et y fait, en l'honneur de son aïeul, le premier sacrifice.

C'est sur cette montagne qu'il passe une grande partie de son existence, jugeant les procès, accueillant et encourageant les auteurs d'inventions utiles au genre humain, donnant aussi des lois à ses sujets, et leur défendant de se nourrir désormais de chair humaine. Mais sa puissance devait s'étendre bien plus loin que la Crète et que la Panchaïe : il parcourt toute la terre en maître, en triomphateur ; partout où il passe, il se fait décerner les honneurs divins et dédier des temples, qui rappellent, avec son nom, celui des princes qui ont été ses alliés. Ainsi s'expliquent les dénominations de plusieurs sanctuaires asiatiques : ceux de Zeus Atabyrios, de Zeus Labrandeus, de Zeus Casios et beaucoup d'autres. De retour de ses voyages, Jupiter se construit dans l'île de Panchaïe, sous le nom de Zeus Triphylios, un temple où il grave ses exploits, avec ceux d'Ouranos et de Cronos, sur cette colonne d'or qu'Évhémère disait avoir vue de ses yeux. Enfin, après avoir parcouru cinq fois la terre entière, distribuant à ses parents et à ses amis royaumes et provinces, répandant les bienfaits de la civilisation, laissant partout des monuments de sa gloire, il se retire dans l'île de Crète, où il était né et où il meurt. Les Curètes ses fils lui donnèrent la sépulture à Cnosse : on y voyait son tombeau avec l'inscription suivante en lettres antiques : Ζᾶν Κρόνου [1]. Cette tradition, fidèlement entre-

1. Lact., *l. cit.*

tenue et exploitée par les Crétois, ne devait pas s'effacer. Aujourd'hui encore, dit-on, sur le mont Jucta, près de Cnosse, on montre aux voyageurs la place où Jupiter fut enterré [1].

Sage législateur, grand guerrier et habile politique, Jupiter avait conquis par ces moyens l'apothéose : ses successeurs n'eurent qu'à suivre l'exemple qu'il avait donné. Nous ignorons comment Évhémère arrangeait l'histoire de Poséidon et d'Hadès, celle d'Apollon, d'Hermès, et des autres fils de Zeus ; mais quelques fragments de son œuvre nous indiquent que les déesses n'y étaient pas traitées autrement que les dieux : Athèna, par exemple, avait été une reine belliqueuse et conquérante, une sorte de Sémiramis [2]. Quant à Aphrodite, son caractère était tel et son nom même éveillait de si séduisantes images qu'il fallait bien l'expliquer autrement : Évhémère disait qu'elle avait été la première des courtisanes, et que c'était le roi de Cypre, Cinyras, qui, fou de sa beauté, l'avait placée au rang des divinités [3]. Les antiques légendes, même celles dont on était le moins choqué, et que leur forme gracieuse eût dû protéger contre toute atteinte sacrilège, étaient misérablement travesties par le sophiste messénien. Voici comme il racontait, ou plutôt comme il altérait, l'histoire si connue de Dèmèter et de Coré. — Fille unique d'une princesse de Sicile, la jeune Perséphone était recherchée et demandée en mariage par des prétendants si nombreux et de mérites si variés que sa mère hésitait et ne pouvait se résoudre à faire un choix. L'un d'eux, plus impatient ou plus tourmenté par les ardeurs de la passion, ne veut pas attendre davantage et décide de conquérir par la force celle qu'il aime : c'était un riche propriétaire de campagne, surnommé Pluton à cause de sa richesse. Un jour, non loin d'Henna, sur les bords du lac Percos, il rencontre Perséphone occupée avec ses compagnes à cueillir des fleurs dans la prairie : il s'approche, la saisit, l'emporte sur son char. Infor-

1. Bursian, *Geogr.*, v. *Griechenland*, II, p. 558.
2. Arnobe, *adv. Gent.*, IV, 29.
3. Lact., *Divin. Inst.*, I, 17. Clém. d'Alex., *Protrept.*, II, 13, p. 12 Dindorf. Arnobe, IV, 24.

mée de cet enlèvement, Dèmèter marche aussitôt vers le ravisseur, à la tête d'une troupe d'hommes armés. Se voyant perdu, Pluton prend une résolution désespérée : il lance son char dans le lac, dont les eaux l'engloutissent, lui et Perséphone ; ainsi se dénoue ce drame « passionnel ». Mais il était nécessaire de rendre compte de la tradition. Évhémère ajoutait donc que les habitants d'Henna, pour consoler la pauvre mère, imaginèrent de lui dire que sa fille avait été enlevée par le roi des enfers. Mais Dèmèter ne voulut pas les en croire ; et, sur le bruit que Perséphone était près de Syracuse, elle y courut, la nuit, sous la conduite d'un fermier du nom de Triptolème. Là, on lui raconte que Pluton est monté sur un navire, emmenant sa proie. Dèmèter se lance incontinent à sa poursuite, et parcourt longtemps tous les rivages. Arrivée enfin à un port de l'Attique où elle est reçue avec la plus aimable hospitalité, elle fait, en retour, aux habitants du pays une ample distribution du froment qu'elle avait apporté avec elle. Le blé était inconnu en Attique. En récompense de ce bienfait, Dèmèter fut divinisée avec sa fille [1]. — A qui se souvient des beaux développements de l'hymne homérique à Dèmèter cette histoire paraît assez médiocre ; mais, contée de cette façon, elle servait bien les desseins d'Évhémère.

D'autres légendes étaient indignement parodiées par lui. En vain les poètes lyriques avaient autrefois chanté les noces merveilleuses de Cadmos et d'Harmonia qui furent une fête pour les dieux même : Évhémère a l'audace de raconter que Cadmos était un cuisinier du roi de Sidon, Harmonia une joueuse de flûte du même roi, et qu'un beau jour les deux domestiques prirent la fuite ensemble [2]. Il ne ruinait donc pas seulement les traditions mythologiques par l'exposition d'une doctrine d'apparence sérieuse ; il essayait encore de les tuer par le ridicule.

Évhémère eut en Grèce une assez nombreuse postérité, parmi laquelle il faut ranger : Nicanor de Cypre, Mnaséas de Patras,

1. Firmic. Matern., *De error, prof. relig.*, c. 7.
2. Athénée, XIV, p. 658 e-f.

Apollodore qui, dans son grand ouvrage περὶ θεῶν, affirmait que les dieux ont été des hommes [1]; l'historien Polybe qui, au témoignage de Strabon, prétendait que les auteurs d'inventions utiles à l'humanité avaient obtenu les honneurs célestes [2]. Mais ce qui montre le mieux la vogue dont a joui l'*Inscription sacrée*, ce sont les imitations qu'elle suscita dans le monde ingénieux des sophistes qui vinrent ensuite. Quelle matière commode offraient les fables de la mythologie hellénique à l'industrie de ces beaux-esprits ! Les données des sujets à traiter étaient toutes prêtes, et l'art de transformer ou de déformer les fables antiques dans le sens de l'évhémérisme, n'exigeait pas un grand effort d'originalité. Les romans mythologiques se multiplièrent donc. Diodore de Sicile, qui les avait lus, en a résumé plusieurs dans sa *Bibliothèque*; c'est à lui que la postérité doit de connaître ce qui n'eût pas été une grande perte pour elle : le roman des dieux de la Crète, ceux de Dionysos, celui de Cybèle [3].

L'auteur du premier de ces romans, qui semble avoir voulu rivaliser avec Évhémère lui-même, en fabriquant à nouveau l'histoire de la famille des Titans, prétendait s'appuyer comme lui sur les traditions crétoises, qu'il s'attribuait le droit de combiner et de refondre à son gré, mais suivant le même procédé. Il n'oubliait pas non plus les récits théogoniques nés dans la Grèce propre, et toute matière facile à remanier et à transformer lui était bonne. Hésiode avait chanté le bonheur dont avait joui l'humanité, en son premier âge, « alors que Cronos régnait au ciel ». Pour un évhéméristе, corriger cette légende n'était qu'un jeu : il suffisait de transporter du ciel sur la terre la royauté de Cronos, et de montrer dans cette félicité des hommes primitifs l'œuvre du meilleur des souverains d'ici-bas. La théorie qui fait des hommes-dieux les premiers inventeurs des choses utiles est d'ailleurs si simple, qu'à la suivre fidèlement tout s'explique sans

1. Athénagoras, 25. Cf. C. Muller, *Fragm. Hist. Gr.*, I, XLV; 431 et suiv.
2. Voir plus loin, dans ce chapitre, p 395.
3. Nous laissons de côté le roman des Amazones de Libye, qui n'intéresse pas l'histoire religieuse.

peine : le souvenir de ces antiques bienfaits ne s'est-il pas conservé dans la mémoire reconnaissante des peuples ? Poséidon est devenu le dieu de la mer ; c'est donc le premier homme qui ait appris aux Grecs à construire des vaisseaux et à traverser les flots. Hadès règne aux enfers ; cela veut donc dire qu'un roi de ce nom a institué les usages de la sépulture et ceux des funérailles. De même, Apollon est celui qui a inventé l'arc, la cithare, la médecine ; Vulcain, le travail des métaux au moyen du feu ; et Bacchus est le premier qui ait découvert l'art de cultiver la vigne et de fabriquer le vin ; et Dèmèter est la première qui ait enseigné aux hommes à semer, à cultiver, à moissonner le blé, etc. [1]. Le moyen de ne pas ajouter foi à ces affirmations, quand elles étaient mises au compte du théologien Épiménide [2], qui devait savoir la vérité sur les dieux, étant né en Crète, et ayant été lui-même divinisé par ses concitoyens, en raison de sa prodigieuse sagesse !

Une autorité moins imposante, mais beaucoup plus antique encore, était celle d'un descendant du troyen Laomédon, nommé Thymœtès, qui aurait vécu au temps d'Orphée [3] : grand voyageur, après avoir parcouru une partie du monde, il avait abordé aux côtes occidentales de la Libye, où il ne manqua pas de visiter la ville de Nysa, témoin de l'enfance de Bacchus. Les Nyséens qu'il fit causer lui apprirent en détail l'histoire du dieu : elle était si intéressante qu'il la mit en vers ; et c'est ce poème que l'auteur du roman a résumé en vile prose. — D'après ce récit, Ammon, roi de Libye, marié à Rhéa, fille d'Ouranos, rencontra un jour, en visitant son royaume, une jeune fille d'une singulière beauté dont il devint amoureux, et qui lui donna un admirable enfant. La mère s'appelait Amalthée ; l'enfant fut Dionysos. Redoutant les éclats de la jalousie de Rhéa, Ammon prend soin de cacher le fils d'Amalthée, et le fait transporter secrète-

1. Diod., V, 66 et suiv.
2. Diod., V, 80, 4.
3. Diod., III, 67, 5.

ment près de la ville de Nysa, dans une grotte merveilleuse, au sein d'une nature enchanteresse, que l'auteur, pour flatter le goût de ses lecteurs, se complaît à décrire longuement [1]. L'enfant grandit, allaité par une nourrice du nom de Nysa, instruit et élevé ensuite par Aristée, protégé enfin par Athèna, qui, elle aussi, est née dans ce pays, sur les bords du fleuve Triton. Un jour, en écrasant entre ses mains les fruits d'une vigne sauvage, il découvre l'usage du vin, et il se promet de faire part de sa découverte à l'humanité. Cependant, Rhéa qui a tout appris et inutilement tenté de mettre la main sur Bacchus, quitte son époux, dans sa colère, et va en Crète où elle devient la femme de son frère Cronos. Celui-ci, pour la venger, s'empare du pays d'Ammon, et avec une nombreuse armée, marche vers Nysa contre Bacchus qui, à la tête des Libyens, tandis qu'Athèna commande les Amazones, remporte une éclatante victoire. C'est à ce moment, dit l'auteur, qu'Aristée son précepteur lui offrit un sacrifice, et fut le premier homme qui rendit à Bacchus les honneurs divins [2]. Dès lors, le fils d'Amalthée devient un souverain d'une irrésistible puissance, qui marche de conquête en conquête, se couvre de gloire, mais ne soumet le monde à son empire que pour le civiliser, plantant partout la vigne, répandant de tous côtés ses bienfaits, sur les Barbares aussi bien que sur les Grecs. En quittant l'Égypte qu'il a envahie, il y laisse comme roi un fils de Cronos qu'il aimait beaucoup, le jeune Jupiter. Enfin, revenu de l'Inde, il livre une grande et dernière bataille aux Titans qui avaient pénétré en Crète, et les extermine tous. Une vie à la fois si éclatante et si utile méritait bien l'apothéose.

Rien ne montre mieux que ce récit l'importance qu'avait acquise la divinité de Bacchus, depuis qu'Alexandre, cet autre Bacchus, avait traversé l'Asie d'une course triomphale. Mais le dernier venu de l'Olympe transformé en l'un des plus anciens des dieux ! Dionysos, le plus grand de tous les souverains dans le

1. Diod., III, 69.
2. Diod., III, 72, 1.

passé de l'univers ; Jupiter, son subordonné, son protégé, son lieutenant ! Quel bouleversement de toute l'histoire divine ! L'auteur de ce roman, un certain Denys de Mytilène, surnommé Scytobrachion [1], voulait bien accorder que Jupiter, lui aussi, avait été un grand prince ; mais il laissait croire qu'il ne l'avait été qu'après Bacchus et à son exemple. C'était là une surprenante nouveauté. Les traditions sur le compte de ce dernier dieu étaient d'ailleurs si nombreuses et se rencontraient dans des parties du monde grec si éloignées les unes des autres, que les évhéméristes se virent forcés de distinguer plusieurs Bacchus : outre celui de Libye dont nous venons de raconter la vie, il y avait celui de l'Inde, et celui d'Égypte : tous deux, comme le premier, héros à la fois civilisateurs et conquérants.

En Crète, on en trouvait encore un autre, d'un caractère tout différent, et qui mérite de fixer l'attention, en raison de son étroite parenté avec le dieu principal de la secte orphique, Dionysos-Zagreus. L'écrivain chrétien Firmicus Maternus, qui rapporte son histoire, paraît traduire ou résumer, sinon Évhémère lui-même, du moins un de ses imitateurs. — Jupiter, roi de Crète, disait-il, eut un fils qu'il appela Bacchus. Mais, comme cet enfant était le fruit d'un adultère, l'épouse légitime du roi, Junon, résolut de le faire périr. Un jour que le père était absent, elle corrompt à prix d'or les gardes qui veillaient sur lui, attire l'enfant en dehors du palais en lui présentant des jouets, le fait tomber dans une embuscade où il est pris et tué. Les Titans, qui ont exécuté ce meurtre, mettent le corps de Bacchus en morceaux, qu'ils font cuire et dont ils se repaissent. Une seule partie leur a échappé : c'est le cœur, qui a été soustrait par Minerve, sœur de Bacchus. Quand Jupiter est de retour, celle-ci raconte à son père le forfait et lui en montre la preuve. Fou de colère et de douleur, Jupiter fait subir aux Titans les plus cruels supplices ; puis, pour tromper son chagrin, il modèle une statue de plâtre à l'image de

1. Diod., III, 66, 5. Il a vécu à Alexandrie, vers le milieu du premier siècle avant l'ère chrétienne.

l'enfant, et y dépose le cœur à l'endroit marqué pour cet organe. Comme il ne reste pas autre chose de Bacchus, le père, au lieu d'un tombeau, lui élève un temple, qui aura Silène pour prêtre. Les Crétois après cela, dans l'espoir de calmer le roi, instituent des cérémonies commémoratives de l'horrible événement. Ils s'assoient à un festin où ils déchirent à belles dents la chair crue d'un taureau; ils courent dans les profondeurs des forêts, simulant une folie analogue à celle des Titans meurtriers, et poussant des clameurs dissonantes. Ils portent, en grande pompe, la ciste où Minerve avait enfermé le cœur de Bacchus; le son de leurs flûtes et le bruit de leurs cymbales rappellent les hochets qui avaient abusé la crédulité de l'enfant. « C'est ainsi, ajoute l'auteur, que pour honorer le roi, ses sujets firent un dieu de celui qui n'avait pu avoir de sépulture [1]. » — Ce récit renferme des détails étranges, d'une interprétation difficile; mais on y lit clairement l'intention d'expliquer l'origine du rite de l'*omophagie*, et celle de certains usages du culte du Bacchus crétois. La légende de ce dieu était sans doute formée bien avant Évhémère : celui-ci la marqua de son empreinte, en donnant les raisons de l'apothéose.

Une autre divinité orientale, dont le culte répandu très anciennement dans toute l'Asie Mineure avait gagné la Grèce vers le temps de Pindare, la déesse Cybèle, était l'objet d'une religion si exaltée que, pour en expliquer les rites passionnés, il avait fallu inventer une fable très dramatique. Les évhéméristes s'emparèrent de cette fable et la façonnèrent à leur gré. Les uns, qui prétendaient être les fidèles échos des traditions phrygiennes, racontaient l'histoire de Cybèle de la façon suivante [2]. Mæon, qui régnait autrefois sur la Lydie et la Phrygie, épousa Dindyme, dont il eut une fille qu'il exposa, ne voulant pas l'élever, sur les pentes du Cybèlos. Les bêtes féroces dont la montagne était peuplée épargnèrent l'enfant, qui fut allaitée par des panthères.

1. Firmic. Matern., *De err. prof. relig.*, 6 Halm.
2. Diod., III, 58-59, 1.

Témoins de ce miracle, des femmes qui menaient paître leurs troupeaux emportèrent avec elles la fille de Mæon, et l'appelèrent Cybèle, du nom du lieu où elles l'avaient trouvée. Cependant celle-ci grandit en beauté et en intelligence dans les solitudes de la montagne, où elle invente la flûte à plusieurs tuyaux, les cymbales et le tambourin. Le bonheur de sa vie sauvage ne devait pas durer. Arrivée à l'âge de la puberté, elle aime un jeune homme du pays, nommé Attis, en est aimée, et cède à sa passion. Quand les parents, informés que leur fille est vivante, la reconnaissent et la ramènent auprès d'eux, elle était enceinte. La découverte de sa faute met Mæon en fureur : il ordonne de tuer les bergères qui avaient si mal surveillé sa fille, et de faire périr le séducteur, dont le corps restera sans sépulture. De douleur, Cybèle devient folle : elle parcourt le pays, les cheveux épars, poussant des gémissements et battant du tambour. Mais bientôt la Phrygie est désolée par des maladies et par la disette : on consulte l'oracle, qui ordonne d'enterrer le corps d'Attis et d'honorer Cybèle comme une déesse. La première de ces prescriptions ne peut s'exécuter, la dépouille d'Attis ayant disparu ; mais on façonne à son image la figure d'un jeune homme, devant lequel les Phrygiens, pour apaiser la colère de la malheureuse victime, viennent pousser de longues lamentations. Quant à Cybèle, ils lui élèvent, à Pessinonte, un temple magnifique ; la statue de la déesse est entourée des lions et des panthères qui ont protégé son enfance.

Ce récit ressemble si peu à la vraie légende de Cybèle, telle qu'on la racontait à Pessinonte au temps de Pausanias [1], que, contrairement à l'indication de Diodore, les traditions phrygiennes n'y sont pour rien, et que l'imagination d'un romancier évhémériste en a fait tous les frais. Il n'en est pas autrement de celui qu'on mettait sur le compte de ce peuple merveilleux des Atlantes qui habite les bords de l'Océan : roman plus lugubre et de cou-

1. VII, 17, 9-12.

leur plus noire que le précédent. Chez les Atlantes, Cybèle s'appelle Basiléia , et elle est la fille aînée d'Ouranos ; chargée d'élever ses frères, elle leur prodigue des soins tout maternels, ce qui lui valut le surnom de « Grande Mère ». Après que son père a été élevé au rang des dieux, elle monte sur le trône et épouse un de ses frères, Hypérion, auquel elle donne deux enfants, Hélios et Sélènè. Le bonheur des époux royaux excite la jalousie des Titans qui complotent leur ruine : ils égorgent Hypérion et précipitent dans les flots de l'Éridan, où il se noie, son fils Hélios. Ce double crime entraîne une autre mort : celle de Sélènè qui, dans son désespoir, se jette du haut du palais et est tuée dans sa chute. La malheureuse mère, à qui il ne reste plus rien, va cherchant le corps de son fils le long du fleuve, où elle finit par s'endormir de lassitude. Hélios alors lui apparaît dans son sommeil : il essaie de la consoler en lui annonçant que les Titans seront châtiés, et que sa sœur et lui vont être transformés en êtres immortels. Sur cet avis, Basiléia, à son réveil, ordonne au peuple de décerner à ses enfants les honneurs divins. Après cela, la tête de la pauvre femme s'égare : elle saisit les jouets de sa fille, dont elle s'amuse comme une enfant, court dans toute la contrée, la chevelure dénouée, dansant et trépignant au son des cymbales et du tambourin ; objet de saisissement et de pitié. Un jour qu'il tomba une grande pluie mêlée d'éclats de tonnerre, Basiléia tout à coup disparut. Émerveillé de ce prodige, le peuple plaça Hélios et Sélènè parmi les astres, divinisa leur mère, et pour rappeler son douloureux égarement, lui rendit désormais hommage au bruit des « tympana » et des cymbales [1].

Ce second récit n'a de commun avec le premier que la description de la folie de Cybèle, et l'explication de la musique bruyante de son culte ; mais tous deux proviennent d'une même inspiration : Évhémère s'y fût également reconnu.

Il n'eût pas désavoué non plus Mnaséas de Patras, ce médiocre

1. Diod., III, 57.

historien [1] que citent souvent et les commentateurs grecs des poètes alexandrins, et Athénée, et les mythographes latins. En composant, après plusieurs autres, un *Recueil des Oracles delphiques*, Mnaséas n'avait pu manquer d'interpréter dans le sens évhémériste les textes sacrés : comment son esprit positif, ennemi du merveilleux, eût-il admis que le dieu lui-même, un dieu qui, d'ailleurs, avait été homme jadis, eût jamais parlé par la voix de la Pythie ? D'autre part, bien que Mnaséas ait été disciple d'Ératosthène [2], le *Périple* où il avait entrepris de décrire tout le bassin de la Méditerranée [3] paraît avoir été moins le livre d'un vrai géographe que l'œuvre d'un esprit curieux, en quête des plus vieilles traditions du passé. Celles qui touchaient aux dieux devaient avoir pour lui un particulier attrait. Il prétendait, en effet, les comprendre et les interpréter avec des lumières spéciales ; même il se sentait autorisé par l'exemple d'Évhémère à les modifier à son gré et à en inventer, au besoin, de nouvelles. Il fallait que tous les dieux eussent vécu et fussent morts ici-bas. On l'entendit donc raconter comment Apollon, violemment frappé par Jupiter, périt sous les coups de son père, et comment il fut porté par les fossoyeurs à une sépulture dont

1. Preller, dans le commentaire qui accompagne son édition de Polémon le Périégète, parlait de Mnaséas (p. 180) avec une indignation éloquente : « Pessimi generis est, unus ex insolenti ista et fastidiosa qui Euhemerum profitebantur secta, ridicule credulus, aniliter loquax... in Mnasea, veluti vivo exemplo, judicare licet pestem illam Euhemerismi, quæ tot Græcorum ingenia affecit. » — Nous ne pouvons partager qu'à demi cette colère, qui devrait, en bonne justice, retomber sur Évhémère lui-même. Les interprétations de Mnaséas sont assurément sans valeur ; mais on lui doit la connaissance de plusieurs faits qui intéressent l'histoire de la religion grecque, en particulier celle des noms des Cabires mystérieux de Samothrace (Schol. Apoll. Rh., I, 917).

2. Suidas, v. Ἐρατοσθένης. Si ce renseignement doit être pris à la lettre, Mnaséas aurait vécu vers la fin du IIIe siècle.

3. Cet ouvrage comprenait trois parties : Europe, Asie, Libye, dont chacune était divisée en plusieurs livres. Le scholiaste d'Apollonios de Rhodes, I, 1129, cite le *premier* livre de l'Asie ; Athénée, p. 530 c, etc., et Fulgence citent le *troisième* livre de l'Europe.

le lieu était peut-être indiqué [1]. Chez Mnaséas encore, la fable gracieuse du silencieux amour d'Artémis pour le jeune Endymion avait disparu pour faire place à une fade explication : Endymion, disait-il, est le premier homme qui ait observé le cours de la lune et qui en ait découvert les lois ; s'il passe pour avoir été plongé dans un sommeil de trente années, c'est que toute son existence s'est consumée dans ces savantes recherches [2]. De tels exemples nous suffisent [3] : Mnaséas est bien le disciple du rhéteur de Messène.

La doctrine d'Évhémère, si commode pour les critiques dépourvus du sens poétique, devait, en se développant, avoir ce fâcheux effet de trop multiplier le nombre déjà grand des divinités helléniques. On sait que la plupart d'entre elles étaient l'objet de légendes qui n'avaient rien de fixe et qui, d'un canton de la Grèce à l'autre, ne se ressemblaient pas ; les généalogies sacrées elles-mêmes n'étaient pas partout identiques. Pourquoi ces variétés, et comment expliquer ces désaccords ? Les évhéméristes s'offraient à résoudre la difficulté. Si les prétendus dieux furent en réalité autrefois des hommes, il était permis d'admettre que plusieurs d'entre eux, qui n'étaient pas nés des mêmes parents et qui habitaient des pays différents, avaient cependant porté le même nom, et que c'est pour cette raison qu'ils ont été plus tard confondus. L'homonymie des hommes-dieux devenait ainsi un principe nouveau d'interprétation.

Fondé sur une hypothèse des plus vaines, ce principe avait cependant un avantage : il faisait obstacle à la diffusion d'un

1. Fulg., *Exposit. serm. ant.*, p. 168 des *Mythogr. lat.* de Muncker. — Mnaséas racontait encore (Schol. Apoll. Rh., II, 498) que la vierge aimée d'Apollon, Cyrènè, n'avait pas été, comme le racontait la légende, transportée merveilleusement en Afrique par le dieu, mais qu'elle avait gagné de son plein gré la côte libyenne.

2. Germanicus, Comment. aux *Phénomènes* d'Aratus (*Fragm. Hist. Gr.*, C. Muller, III, p. 149).

3. Voir encore Schol. Apoll. Rh., I, 1129 ; II, 1053 ; IV, 264. Athénée, IV, 158 d ; VII, 296 b-c (sur Glaucos d'Anthédon) ; VII, 301 d ; VIII, 346 d-e (sur la déesse asiatique Atargatis), etc.

syncrétisme qui, en effaçant les traits distinctifs et la figure locale de chaque divinité, eût, avec le temps, tout brouillé, et noyé la religion hellénique dans de vagues conceptions. Les évhéméristes, dont la vue trop pénétrante découvrait plusieurs dieux en un seul, n'admettaient donc en aucune façon, par exemple, que l'Athèna du Parthénon pût se confondre avec la déesse égyptienne adorée à Saïs [1], ni l'Aphrodite grecque avec l'Astarté syrienne [2]; ils avaient soin de bien séparer aussi le Bacchus indien du fils de Sémélè [3], et l'Hercule de Tyr du héros thébain [4]. En établissant ces distinctions, ils erraient le plus souvent; mais n'était-ce pas un moyen de préserver la religion de ce qui était pour elle un élément de dissolution?

S'ils eurent ce souci, ils le poussèrent beaucoup trop loin. Un Jupiter ne leur suffisait pas; ils en voulurent trois, l'un né en Crète, les deux autres en Arcadie [5]. Ils comptèrent aussi trois Bacchus [6], originaires de pays divers, trois Asclèpios et trois Artémis; il y eut quatre Apollons, quatre Héphæstos, quatre Aphrodites, cinq Hermès et six Hercules [7]! En opérant ces multiplications, les évhéméristes expliquaient sans difficulté les variétés locales des légendes divines, et ils éprouvaient le plaisir de donner satisfaction aux prétentions rivales de certains pays grecs, qui voulaient avoir chacun le même dieu pour premier ancètre. Même ils rendaient par là un compte commode de certaines généalogies singulières, qui semblent n'avoir rien eu d'an-

1. Cic., *De Nat. D.*, III, 23, 59.

2. Cicér., *ibid.*, « Venus... quarta, Syria Tyroque concepta, quæ Astarte vocatur. »

3. Diod., III, 63, 1. Le Bacchus indien était le plus ancien; le fils de Zeus et de Sémélè n'était que le troisième.

4. Cicér., *De Nat. D.*, III, 16, 42.

5. Cicér., *De Nat. D.*, III, 16, 42; 21, 53: « Joves tres numerant ii qui theologi nominantur ». Ces théologiens sont, ici, les évhéméristes, comme on le voit par les mots qui précèdent : « Qui hos deos *ex hominum genere in cœlum translatos* non re, sed opinione esse dicunt. »

6. Quelquefois même, ils en reconnurent cinq. Cic., *De Nat. D.*, III, 23, 58.

7. Cic., *De Nat. D.*, III, 22, 55-57; III, 23; III, 16, 42.

tique ni de traditionnel, forgées peut-être par les sages de la secte orphique, et qui sont marquées d'une intention philosophique. Si Diogène d'Apollonie eût parlé poétiquement, il eût dit, lui aussi sans doute, que Zeus est le fils d'Æther ou le fils de l'Air. En Arcadie, expliquent les évhéméristes, vécut jadis un homme nommé Æther, dont le fils, nommé Zeus [1], devint un très grand roi et mérita ainsi de la postérité les honneurs divins. Rien de plus clair ni de moins compliqué qu'une explication de cette nature.

On excusera les développements, fastidieux peut-être par instants, où nous venons d'entrer. Si peu de valeur qu'il faille attribuer à l'évhémérisme comme méthode d'interprétation mythologique, il était impossible d'oublier que ce système a très longtemps vécu. Les historiens de la dernière période de l'hellénisme en sont tous plus ou moins pénétrés; vers le temps d'Adrien, il inspire encore l'*Histoire phénicienne* de Philon de Byblos [2]. Au second siècle, les apologistes chrétiens le mettent à profit avec ardeur; Méliton de Sardes, dans l'*Apologie* qu'il adresse à Marc Aurèle, se montre un évhéméristе convaincu [3]. On ne s'en étonne pas. Entendre sortir de bouches païennes cette déclaration que ceux qu'on nomme les dieux ne sont point, en vérité, des dieux, qu'ils ne sont même pas des démons, mais que jadis ils furent, sur la terre, de simples humains, quelle satisfaction! L'évhémérisme devenait une arme d'une force sans pareille pour achever de détruire les croyances païennes; son principal auteur était aux yeux des chrétiens un auxiliaire, dont le puissant concours leur faisait illusion sur sa valeur : peu s'en faut que Lactance [4]

1. Cic. *De Nat. D.*, III, 21, 53, « alterum (Jovem) patre Æthere ».

2. Sur cet ouvrage voir Renan, *Mémoire sur l'origine et le caractère véritable de l'Histoire phénicienne qui porte le nom de Sanchoniathon* (Acad. des Inscr., XXIII, 2e part., 1857), et l'étude plus récente d'O. Gruppe, au tome I (p. 351-409) de l'ouvrage qui a pour titre : *Die griechischen Culte und Mythen in ihren Beziehungen zu den orientalischen Religionen* (1887).

3. Voir en particulier le passage traduit du syriaque par Renan (*ouv. cité*, p. 322) et les textes grecs dans les *Fragm. Hist. Gr.*, III, p. 560-568.

4. I, 11.

et saint Augustin [1] ne tiennent Évhémère pour un historien de premier ordre, et que Clément d'Alexandrie [2] ne le mette au nombre des philosophes qui ont le plus approché de la vérité.

La préoccupation de la Bible prolongea, dans les temps modernes, l'existence de l'évhémérisme. Au XVIIe siècle en particulier, Huet, évêque d'Avranches, découvrira chez tous les dieux du paganisme la figure, plus ou moins altérée, de Moïse. Au XVIIIe, ces mêmes dieux seront considérés comme des personnages réels qui ont vécu aux origines de l'Hellade; la mythologie ne sera que le chapitre premier de l'histoire grecque [3]. Aujourd'hui, malgré quelques rares et malheureux essais de résurrection, l'évhémérisme est bien mort, d'une mort aussi sûre que le Jupiter dont ses adeptes montraient la sépulture en l'île de Crète; mais sa longévité l'a rendu digne de quelques égards. L'histoire des illusions de l'esprit humain, infiniment plus longue, hélas ! que celle de la découverte des vérités, n'est cependant pas, malgré la tristesse qu'elle inspire, tout à fait inutile à raconter. L'erreur vivace, parfois instructive, de l'évhémérisme méritait mieux qu'une sèche mention et que le dédain d'un jugement sommaire.

II

La religion et les historiens après Thucydide. — Strabon. — Diodore de Sicile. — L'interprétation réaliste des mythes. — Palæphatos. — Héraclite.

L'interprétation dite « historique » qui, nous l'avons indiqué, doit être distinguée de l'évhémérisme, avait cependant avec cette

1. *Civ. D.*, VI, 7 ; *De cons. Evang.*, I. 23.
2. *Protrept.*, p. 20 Potter.
3. Un livre très oublié, mais qui eut du succès en son temps, puisqu'il obtint les honneurs d'une traduction en Angleterre (1739) et en Allemagne (1754-1766), est celui de l'abbé Banier, dont le titre indique clairement l'intention : *La Mythologie et les Fables expliquées par l'histoire.*

dernière doctrine un point commun : comme elle, sous les fables elle prétendait découvrir des réalités. C'est donc le lieu d'exposer ce que nous en savons.

Dans un précédent chapitre, nous avons étudié les sentiments d'Hérodote à l'égard de la religion de son temps, et nous avons essayé de deviner ceux de Thucydide. Les historiens venus ensuite, ceux qui se sont succédé dans le vaste intervalle qui sépare la fin de la guerre du Péloponèse de l'établissement de l'empire romain, ont-ils touché aux traditions religieuses, et dans quel esprit? Leurs opinions à ce sujet se ressentent-elles de l'influence des écoles philosophiques, et s'inspirent-elles des systèmes d'interprétation qui prétendaient rendre compte des mythes? Il serait assurément téméraire de confondre, à ce point de vue, tous les historiens postérieurs à Thucydide : chacun d'eux pouvait, en jugeant de ces matières, se laisser guider par son tempérament particulier, obéir à des habitudes d'esprit ou d'éducation qui lui étaient propres. Philistos, par exemple, qui ne dédaignait pas les légendes [1], Théopompe, qui se vantait de les raconter « mieux que n'avaient fait Hérodote, Ctésias, Hellanicos et les auteurs d'*Indica* [2], qui même les aimait à ce point qu'il en avait rempli tout le dixième livre de son *Histoire Universelle* [3], montrèrent plus de goût pour le merveilleux que leur contemporain Éphore, qui aurait voulu débarrasser de tout élément fabuleux les traditions du passé [4]. Mais, parmi les historiens des siècles suivants dont les œuvres nous sont restées, il en est au moins deux qui paraissent s'accorder presque entièrement sur la façon de considérer les croyances populaires : c'est Polybe, et un admirateur de Polybe, Strabon, qui ne fut pas moins historien [5] que géographe.

1. C. Müller, *Fragm. Hist. Gr.*, I, p. 185 et suiv., fr. 48 et 57.
2. Strabon, I, 2, 35, fin.
3. *Fr. Hist. Gr.*, I, p. 278 et suiv., fr. 66, 69, 70, 79.
4. Fr. 2, 70. Strab., IX, 12, p. 646.
5. Il avait composé des ὑπομνήματα ἱστορικά dont il reste quelques fragments.

Une phrase, courte mais décisive, de Polybe [1] suffit peut-être à le classer dans la famille des évhéméristes. Il avait pour Évhémère plus d'estime que n'en a Strabon qui, n'ayant pu lui pardonner sa géographie romanesque et les mensonges de sa Panchaïe [2], devait être peu disposé à adopter sur le compte des dieux une doctrine venue d'une telle source et recommandée par un pareil auteur. Ce seul point excepté, Strabon s'entend avec Polybe sur les choses de religion. Ils ont la même horreur du miracle. A Bargylla en Carie, on montrait une image d'Artémis douée d'un privilège merveilleux : bien que dressée en plein air, elle n'était jamais mouillée de la pluie, ni touchée de la neige. L'Hestia d'Iassos n'était pas moins favorisée que l'Artémis de Bargylla. En Arcadie, d'après Théopompe, les personnes qui entraient dans le sanctuaire de Jupiter du mont Lycée ne projetaient pas d'ombre, comme si elles n'eussent point eu de corps. Polybe s'indigne contre les historiens qui osent rapporter de pareilles absurdités. Il ne croit pas d'ailleurs qu'il soit défendu d'inventer parfois quelques fables dans l'intérêt de l'édification pieuse du vulgaire : qui pourrait nier qu'il est des cas où il devient utile d'en imposer à la crédulité humaine? Mais il est d'avis que, quand on le fait, il y a certaines bornes qu'il ne faut pas dépasser [3].

Des récits, même moins extraordinaires que ceux que l'on vient de citer, ne lui paraissent pas avoir plus de fondement réel ; et il donne, comme le fera Strabon après lui, une explication toute pratique de l'origine des fables de la religion populaire. Ces fables sont de l'invention des poètes, qui se sont fait jadis en cela les complices des législateurs. Pour tenir en effet le peuple en bride, pour écarter du mal et pousser au bien la foule

1. Strab., I, 15, p. 24, Πολύβιος... τῶν θεῶν ἕνα ἕκαστον, τῶν χρησίμων τινὸς εὑρετὴν γενόμενον, τιμᾶσθαι. Polybe disait avoir plus de confiance dans « le Messénien » (Evhémère) que dans Pythéas (Strab., II, p. 104). Il citait, comme exemple de divinisation en Espagne, à Carthagène, Alétès, qui a découvert les mines d'argent (Polybe, X, 10, 11).

2. *Geogr.*, I, 3, 1, p. 47; II, 3, 5, p. 102; II, 4, 2, p. 104; VII, 3, 6, p. 299.

3. Polybe, XVI, 12, 3-10.

passionnée des femmes et des gens du commun, les enseignements de la philosophie eussent été impuissants ; il ne fallait pas craindre d'y employer la superstition, avec son cortège nécessaire de fictions merveilleuses. Les enfants aiment les fables : comment les esprits enfants ne les aimeraient-ils pas ? Les poètes, mettant leur génie au service des hommes d'État, créèrent donc beaucoup de fables : les unes charmantes, dont l'agrément était fait pour amener à la vertu ; les autres effrayantes, dont les noires couleurs devaient avoir pour effet de détourner du vice. C'est ainsi que les travaux d'Hercule et ceux de Thésée furent un idéal d'héroïsme proposé à l'admiration et à l'imitation lointaine des hommes ; tandis que la Lamie, la Gorgone, Mormolyké et les autres monstres infernaux, en les glaçant d'effroi, les retinrent sur la pente du crime. « Le foudre, dit Strabon [1], et l'égide, et le trident, et les flambeaux, et le dragon, et le thyrse, ces armes des dieux, sont des fables, de même que toute la théologie antique : les fondateurs d'état s'en sont servis comme d'épouvantails pour les esprits simples. »

On ne s'étonne pas de trouver une aussi franche déclaration dans la bouche d'un homme dont la jeunesse avait été nourrie des enseignements de l'école d'Aristote. Le grammairien Tyrannion qui fut un de ses premiers maîtres, le péripatéticien Xénarchos de Séleucie, Boéthos de Sidon avec qui il dit avoir « aristotélisé » [2], plus tard peut-être les Stoïciens qu'il fréquenta [3], lui inspirèrent le mépris de ce que Polybe appelait, d'un mot qui n'appartient qu'à lui, le « laodogmatisme » [4]. Esprit positif, épris de clarté, sans passion autre que celle de l'exactitude, Strabon ne comprend pas « l'enthousiasme » ; ni celui des devins et des pro-

1. I, 2, 8, p. 19. Cf. VI, 56, à propos des superstitions romaines.
2. XVI, 24, p. 757 ; XII, 3, 16.
3. Athénée, XIV, p. 657 f. Bien qu'au livre II, 4, 8, p. 104, les mots οἱ ἡμέτεροι paraissent désigner les Stoïciens, il est difficile d'admettre que Strabon ait été exclusivement un élève du Portique. Cf. Marcel Dubois, *Géogr. de Strabon*, p. 69-70.
4. XXXIV. 5, 14. Strab., II, 4, 2, p. 104, Πολύβιος... ὁ λαοδογματικὰς καλῶν ἀποφάσεις.

phètes, ni celui des sectateurs de l'Orphisme et des fidèles de Dionysos, qu'il qualifie tous indistinctement de « charlatans »[1]. Avec ces sentiments, pouvait-il admettre le sens littéral des mille fables qui obstruaient l'histoire du passé de la Grèce? Autrefois, Éphore, malgré sa promesse de respecter le vrai, avait, en parlant de l'établissement de l'oracle de Delphes, cru pouvoir mêler dans la trame de son récit la fable à l'histoire. Strabon condamne formellement ce mélange[2] : il veut que l'historien n'expose que la vérité pure. Malgré le peu de goût qu'il a pour les mythes, il est cependant quelquefois amené à en parler, et alors il ne cache pas ce qu'il en pense. Sa manière de voir ne diffère pas de celle qu'avant lui quelques philosophes avaient exprimée, et que partageaient beaucoup d'esprits éclairés de son temps. Les mythes, où les anciens ont enveloppé leurs idées sur la nature des choses, lui paraissent autant d'énigmes, dont la solution, fort embarrassante, peut cependant être obtenue par un travail attentif de réflexion et de comparaison, en s'aidant des analogies ou des contradictions que présentent entre elles les fables. Celles, par exemple, qui sont relatives au séjour sur les hauts lieux des dieux et des ministres des dieux (ce qu'il désigne d'un mot particulier, l'ὀρειβασία), lui paraissent être en rapport, dans la vie première de l'humanité, avec la découverte des mines et avec les commencements de l'art de la chasse, dont les montagnes furent le théâtre[3]. On voit tout de suite que ses interprétations auront un caractère de réalisme pratique.

Les explications de ce genre, qu'elles lui appartiennent ou qu'il les rapporte sans y contredire, sont souvent suggérées par l'observation de la nature. En Colchide, les torrents roulaient des paillettes d'or que les habitants du pays recueillaient à l'aide de vans percés de trous, et de toisons de moutons à la longue laine : c'est ce fait, dit Strabon, qui donna naissance à la fable de la Toison d'or[4]. N'est-ce pas aussi la Phrygie « brûlée », avec son

1. X, 3, 23, p. 474.
2. IX, 3, 11-12.
3. X, 3, 23.
4. XI, 2, 19.

terrain volcanique si favorable à la culture de la vigne, qui a fait imaginer le mythe de Dionysos πυριγενής (né du feu)? La lutte d'Hercule contre Achéloos, tour à tour taureau et serpent, ne se comprend-elle pas d'elle-même pour qui a vu la contrée qui en est le cadre? Les mugissements du taureau sont ceux des eaux violentes du fleuve; ses cornes, c'est l'image des brusques changements de direction de son cours ; la forme du serpent rappelle ses sinuosités. Et, si l'on a raconté qu'Hercule a été vainqueur du monstre, cela veut dire que le héros, par un vaste travail de remblais et de canaux, a réussi à dompter le fleuve en corrigeant son irrégularité et en mettant un terme à ses désordres [1]. De même la fable de Charybde lui paraît devoir s'expliquer par les phénomènes particuliers du détroit de Sicile, celle de Scylla par la pêche dangereuse de l'espadon près du promontoire Scyllæon [2]. Il sera donc convaincu qu'Homère allégorise, et que les fictions du poète, destinées les unes à instruire, les autres à charmer la foule, recouvrent un fond de vérité [3]. Polybe ne pensait pas autrement, lui que ne satisfait pas ce mot piquant d'Ératosthène « qu'on trouvera le théâtre des erreurs d'Ulysse quand on aura découvert le cordonnier qui a cousu l'outre d'Éole », et qui croit qu'Éole, ce roi, ce dispensateur des vents, n'est pas une pure création poétique, mais qu'il a bien réellement existé jadis, sous la forme d'un homme bienfaisant, qui rendait aux navigateurs le précieux service de les aider, par ses indications, à sortir facilement et sans dommage du passage du détroit de Sicile [4]. De son côté, Strabon émettra bien quelques doutes au sujet des expéditions d'Hercule et de Bacchus dans l'Inde, parce que ces traditions appartiennent à une mythologie relativement récente [5], mais il croira que, si l'on a dit que Thésée et Peirithoos sont des-

1. Strabon, XIII, 4, 11 ; X, 2, 19.
2. I, 2, 16, fin.
3. I, 2, 7, 9, p. 18-29.
4. XXXIV, 2, 5 (Strab., I, 2, 15, p. 24).
5. XI, 5, 5. Strabon distingue des époques successives dans la création des mythes. Cf. III, 2, 13.

cendus dans l'Hadès, c'est par métaphore, ces héros ayant en effet porté leurs pas très loin, s'étant avancés jusqu'aux extrémités de la terre [1]. Ni l'un ni l'autre des deux historiens ne veut donc supprimer les fables héroïques comme de pures fictions ; ils s'efforcent au contraire de tirer parti de ces fables en essayant de dégager les réalités qu'elles peuvent contenir.

La même préoccupation hanta l'esprit de Diodore de Sicile. Entreprenant d'écrire une Histoire Universelle, il se garda de suivre l'exemple d'Éphore dont le récit ne commençait qu'au retour des Héraclides ; il n'imita non plus ni Callisthène ni Théopompe, qui avaient jugé prudent de passer sous silence les anciens mythes [2]. Ces mythes négligés à dessein par ses prédécesseurs, Diodore leur fait au contraire une large place dans son œuvre [3] ; non qu'il les considère comme autant de récits absolument authentiques dont chaque détail serait de la plus scrupuleuse exactitude, mais parce qu'ils lui paraissent avoir au moins un fond de vérité. Bien des gens, de son temps, ne voulaient pas croire à ces vieux contes dont la scène se perdait dans la nuit du passé, et qui étaient pleins d'invraisemblances choquantes. Ce dernier argument ne touche pas Diodore. L'invraisemblable d'à présent ne peut-il être le vrai d'autrefois ? Jugera-t-on, par exemple, de la force d'Hercule d'après la faiblesse des hommes de la génération actuelle [4] ? Et il ne consacre pas moins de vingt-neuf chapitres de son ouvrage à raconter tout au long la vie glorieuse du héros et la suite de ses immortels travaux. Hercule a été un homme d'une force extraordinaire, un grand civilisateur, l'un des principaux bienfaiteurs de l'humanité : pourquoi chicaner sur les détails de son histoire, qui, dans l'ensemble, est une histoire vraie ? Diodore répugne beaucoup moins au merveilleux

1. I, 3, 2, p. 48.
2. *Bibl. hist.*, IV, 1, 3.
3. Au liv. I, chap. 6, il annonce l'intention de traiter à part (κατ' ἰδίαν) l'idée que les premiers instituteurs des cultes s'étaient faite au sujet des dieux et des fables mythologiques.
4. IV, 8, 2-3.

du reste que Strabon son contemporain. Comme il croit que les dieux peuvent, quand il leur plaît, modifier les lois ordinaires de la nature, la légende d'Actæon, métamorphosé en bête fauve par la colère d'Artémis et dévoré par ses propres chiens, ne lui semblera pas indigne de créance [1]. Sa crédulité, qui est grande, a pourtant des bornes. Il convient qu'il ne faut pas vouloir chercher dans les μυθολογίαι la stricte vérité, ni se croire forcé d'ajouter foi à la double nature des Centaures, au triple Géryon, aux ailes d'Icare [2]. Il déclare encore que les mythes qu'Homère, Hésiode et Orphée ont forgés sur le compte des dieux sont bien étranges [3].

Ces mythes divins, créations de la fantaisie des poètes, très différents, en conséquence, des mythes héroïques qui ont leurs racines dans la réalité, sont pour Diodore en dehors de l'histoire. Il ne les raconte pas. Ce qu'il dit des aventures des dieux grecs n'est pas précisément ce qu'on en disait en Grèce, mais ce qu'il en avait lu dans des romans évhéméristes, qui prétendaient reproduire des traditions originaires de la Crète et de la Libye : romans qu'il analyse avec intérêt et curiosité, mais sans se porter garant de la véracité de leurs auteurs. Diodore, en effet, n'est point, à proprement parler, un disciple d'Évhémère : nous ne voyons pas qu'il ait jamais affirmé pour son compte que Jupiter, Poséidon ou Apollon, aient été autrefois des hommes. Eusèbe rapporte de lui, il est vrai, un passage où il disait qu'il y a deux sortes de dieux : les uns éternels et incorruptibles, comme le soleil, la lune et les astres ; les autres qui ont vécu et sont morts sur la terre, et à qui la reconnaissance des habitants de la terre a accordé les honneurs de l'immortalité [4]. Ces idées sont en effet conformes à la doctrine d'Évhémère. Mais cette doctrine, Diodore, s'il ne la combat pas, ne l'approuve pas non plus, et les

1. IV, 81, 4-5.
2. IV, 8, 4; IV, 77, 9.
3. VI, chez Eusèbe, *Prép. Évang.*, II, 2, p. 59, τερατωδεστέρους μύθους... πεπλάκασιν.
4. Eusèbe, *ouv. cit.*, II, p. 59.

mots dont il se sert pour la qualifier[1] n'impliquent pas plus l'assentiment que la critique ; il se borne donc à la rapporter. Quels sont d'ailleurs pour Diodore ces dieux « terrestres », opposés aux dieux célestes qui sont les astres? Ce n'est aucun des grands dieux de l'Olympe; c'est — voilà les seuls exemples qu'il cite — Hercule, Bacchus, Aristée, Castor et Pollux, c'est-à-dire des êtres d'une nature mixte, qui ont eu un père divin et une mère mortelle, des demi-dieux. C'est donc aux demi-dieux que l'évhémérisme de Diodore, si le terme peut lui être appliqué, est limité; et, ainsi restreint, il se justifie facilement, puisque Hercule, et Bacchus, et Aristée, étant nés sur la terre, comme le racontaient les poètes, avaient dû passer les commencements de leur existence au milieu des hommes. Diodore n'avait donc pas besoin de se souvenir qu'en Égypte quelques-uns des dieux avaient été autrefois des rois[2] : il trouvait sur le sol même de la Grèce des traditions analogues, et il ne suivait que trop docilement ces traditions quand il disait : « Un grand nombre d'actions mémorables ont été accomplies par les héros, par les demi-dieux et par beaucoup d'autres hommes de bien; c'est en reconnaissance de leurs bienfaits envers le genre humain que la postérité a honoré les uns par des sacrifices divins, les autres par des sacrifices héroïques : l'histoire, en les comblant des louanges qu'ils méritent, les a chantés pour toujours[3]. » Hercule donc, et Bacchus, et Aristée, et les Dioscures sont à ses yeux des personnages qui ont vécu d'une vie historique. Le premier a bien réellement exécuté ses immortels travaux; le second, qui a donné le vin à l'humanité, a bien réellement conduit à travers l'Asie sa glorieuse expédition, d'où il est revenu en Béotie, chargé de dépouilles, monté sur un éléphant indien, pour y triompher; et c'est à ce moment que s'est établie dans les esprits éblouis la croyance que Bacchus n'était pas un homme, mais un dieu qui se manifestait,

1. Εὐήμερος... ἰδίως ἀνέγραψε.
2. I, 13 ; 17 ; 20, 6.
3. IV, 1, 4.

faits, disent-ils, qui, s'étant passés autrefois, se passeront encore de nos jours. Il y en a d'autres qui sont arrivés également, mais auxquels les poètes et les logographes ont donné une forme incroyable et merveilleuse, dans l'intention d'étonner les hommes. Quant à moi, je sais que de pareils faits ne peuvent pas être tels qu'on les raconte ; d'autre part, j'ai jugé que, s'ils n'avaient pas existé, on ne les aurait pas racontés [1]. » Il y a donc dans les récits les plus extraordinaires un fonds de vérité que Palæphatos cherche et prétend trouver [2]. Pour le découvrir, il ne marche pas au hasard ; il se laisse guider par des principes, dont le premier est celui de la continuité des lois de la nature. Éternelles, immuables, ces lois, même aux âges les plus reculés de la vie de l'humanité, ne peuvent pas avoir été autres qu'elles sont aujourd'hui. S'il y avait eu jadis des Centaures, il y en aurait maintenant ; si Pégase avait volé dans les airs, il naîtrait encore des chevaux ailés [3]. Et ces lois sont si fortes, d'une nécessité si invincible que — Palæphatos ne craint pas de le déclarer — la divinité elle-même ne peut les modifier, ni en interrompre le cours au gré de ses volontés. Il n'est pas vrai, par exemple, qu'Artémis ait changé Actæon en cerf ; car Artémis ne possède pas un pareil pouvoir [4]. Toutes les métamorphoses de ce genre ont été inventées par les poètes pour inspirer aux hommes le respect et la frayeur des dieux.

Un pareil principe était la ruine du merveilleux ; et c'est en effet le merveilleux que Palæphatos combat et qu'il veut détruire partout où il le rencontre. Icare volant dans les airs, Europe montée sur un taureau qui traverse une vaste étendue de mer, ce sont des impossibilités [5], partant des mensonges. Qui croira

1. *Mythogr. græci*, Westermann, p. 268. N. Festa, coll. Teubner, III, 2, p. 1.
2. Il veut expliquer comment les mythes se sont formés. On trouve souvent chez lui des formules comme celles-ci : ἔνθεν ὁ μῦθος προσανεπλάσθη, — ἀφ'οὗ οἱ μυθογράφοι τὸν μῦθον ἔπλασαν, etc.
3. Palæph., I, p. 269 ; XXIX, p. 290.
4. III, p. 273.
5. XIII (XII Festa), p. 281 ; XVI (XV), p. 282.

encore qu'une femme morte puisse ressusciter? Palæphatos racontera donc à sa façon, c'est-à-dire avec vraisemblance, et sous forme historique, la légende d'Alceste. Voici comment. Fille de Pélias, réfugiée chez Admète, Alceste est réclamée vainement par son frère Acastos; une guerre s'ensuit où, dans une sortie de nuit, le roi Admète est fait prisonnier. Acastos menace de le mettre à mort, si la suppliante ne lui est livrée. Celle-ci, informée de ce qui se passe, se livre elle-même, et Admète a la vie sauve. Ainsi s'explique le premier acte de la légende. « Combien vaillante fut Alceste, dirent les témoins de cet événement, elle qui consentit à mourir pour Admète! » Et ceux qui vinrent ensuite répétèrent qu'elle était réellement morte, et morte pour son époux, une femme n'étant sans doute capable d'un pareil dévouement que pour ce qu'elle a de plus cher. Le second acte ne s'explique pas moins facilement. A ce moment-là, Hercule reçoit l'hospitalité d'Admète qui l'instruit de l'aventure. Aussitôt le vaillant héros se met en marche, détruit l'armée d'Acastos, et s'empare de la prisonnière, qu'il rend à Admète. Ainsi se répandit le bruit qu'Hercule avait enlevé Alceste aux mains de Thanatos [1]. — Voilà donc l'histoire, Palæphatos le croit du moins, substituée à la légende, dont il lui a suffi, pour arriver à ce résultat, d'éliminer les éléments merveilleux.

Le réalisme plat de ses interprétations mythologiques se marque mieux encore dans l'explication qu'il donne de la fable de Médée et des filles de Pélias. L'enchanteresse, disait-on, rendait aux vieillards une vigueur et une verdeur nouvelles. La vérité est que, magicienne versée dans la connaissance des simples, elle trouva la première une plante qui teignait en noir les cheveux blancs. En voyant le feu de ses chaudières, on s'imagina qu'elle y faisait bouillir, coupés en morceaux, les membres des patients : en réalité, elle préparait ainsi des onguents qui lui servaient à pratiquer des fomentations sur les corps des malades ; ceux qu'elle traitait ainsi s'en trouvaient bien; ils croyaient

1. Palæph., XLI, p. 304, Westermann (XL Festa).

rajeunir. Quant à Pélias, c'était sans doute un vieillard trop âgé, trop usé par la vie pour qu'un pareil remède pût agir sur lui ; aussi trouva-t-il la mort dans l'une de ces opérations [1].

La croyance aux métamorphoses, qui n'inspire à Palæphatos que du mépris, a cependant ses raisons, dont il prétend rendre compte pour chaque cas particulier. Comment a-t-on pu s'imaginer que Glaucos, le pêcheur, s'était transformé en dieu marin? C'est que Glaucos, habile plongeur, un jour, au fond de la mer, fut dévoré par un monstre. Comme on ne le vit plus reparaître à la surface, on crut qu'il avait voulu rester dans les flots, où depuis ce temps-là il passe son existence, pareil à un dieu de la mer [2]. Autre exemple. La vierge arcadienne Callisto, dit la légende, fut changée en ourse. Palæphatos sait qu'il n'y a rien de vrai dans cette histoire ; il connaît et il nous raconte ce qui s'est passé. Une fois, Callisto, étant en chasse, arrive seule dans une gorge sauvage où elle rencontre une ourse, qui se jette sur elle et la met en pièces. Les chasseurs, ses compagnons, ne la voyant pas revenir, s'approchent de l'endroit où elle s'était dirigée, et à la vue de l'animal, ils se persuadent que la jeune fille a pris cette forme nouvelle [3].

Bien décidé à corriger les fables pour les mettre d'accord avec les lois naturelles, Palæphatos n'admettra évidemment l'existence d'aucun des êtres hybrides et monstrueux qui y tiennent tant de place. Quand il qualifie de « récit ridicule », sans vouloir l'interpréter, le mythe des filles de Phorkys qui n'avaient pour elles trois qu'un œil, dont elles se servaient à tour de rôle [4], tout le monde était de son avis ; mais n'était-ce pas reculer bien loin dans le passé le domaine de l'histoire, que de remplacer les monstres des traditions populaires par des êtres humains, par

1. XLIV, p. 306 (XLIII Festa).
2. XXVIII, p. 289-290 (XXVII F.).
3. Palæph., XV, Westermann, p. 282 (XIV F.). Une explication analogue est donnée de la métamorphose d'Atalante et de Mélanion (XIV W., p. 281-282 ; XIII F.).
4. Palæph., XXXII (XXXI F.), p. 295.

des personnages qui avaient réellement vécu ? Pour lui, la Sphinx est une femme de Cadmos, et le renard de Teumessos, qui dévorait les Cadméens, est un thébain du nom d'Alopex. Scylla était le nom d'un navire de pirates tyrrhéniens qui, près du détroit de Sicile, détruisaient tout ce qui se hasardait dans ces parages. Sur l'hydre de Lernes, voici la vérité. Le roi du pays s'appelait Lernos : en guerre avec son puissant voisin, Sthénélos, roi de Mycènes, il soutient contre lui un siège dans une place forte nommée Hydra, que gardent cinquante archers, veillant nuit et jour. Hercule, envoyé par Eurysthée, s'empare d'Hydra, et ses compagnons mettent le feu à la tour où s'étaient enfermés les défenseurs. C'est ainsi qu'on a pu dire qu'Hercule avait brûlé et détruit les cinquante têtes du monstre[1]. Que faut-il penser encore des Centaures, fils de Néphélè, hommes et chevaux à la fois? C'étaient, répond Palæphatos, de jeunes Thessaliens, originaires du bourg de Néphélè, qui, montés à cheval, poursuivirent et blessèrent des taureaux sauvages qui ravageaient le pays[2]. Quelque souci que prenne ici Palæphatos de l'étymologie, on expliquera ensuite, avec plus de vraisemblance, la double nature des Hippocentaures, en disant que ceux qui les premiers aperçurent de loin un cavalier sur sa monture, eurent cette impression que l'homme et le cheval ne faisaient qu'un[3].

Parmi les méthodes dont se sert la critique moderne pour résoudre les énigmes mythologiques, il en est une, déjà entrevue par Hérodote et par quelques étymologistes, — celle qui considère les mythes comme nés d'expressions métaphoriques mal comprises — dont Palæphatos fit dans son livre le plus large usage. Citons ici quelques exemples.

Niobé métamorphosée par sa douleur maternelle et changée en pierre, c'est une belle et touchante image ; mais cette image a pour origine une méprise de langage. La réalité est celle-ci :

1. VII, VIII, XXI, XXXIX Westermann, p. 277-278, 285, 301.
2. I, p. 269-270.
3. Diodore, IV, 70. Héraclite, Περὶ ἀπίστων, 5. Tzetzès, *Sur l'Iliade*, p. 28.

après que Niobé fut morte, à l'endroit où elle reposait avec sa malheureuse progéniture, on lui éleva une statue ; et cela fit dire aux passants : « Niobé est en pierre sur le tombeau de ses enfants[1]. » Les chevaux ailés de Pélops sont les voiles rapides du vaisseau qui a amené le héros en Élide. Les ailes d'Icare sont celles des vents, qui font voler sur la mer la barque qui lui a permis de fuir, avec son père Dédale, les côtes de Crète[2]. Actæon était un Arcadien, à qui la passion de la chasse fit négliger la culture de ses champs et le soin de ses affaires : le jour où il fut réduit à la dernière misère, ses voisins dirent de lui : « Malheureux Actæon, ce sont tes chiens qui t'ont dévoré (ruiné) » ; et la métaphore fut prise ensuite à la lettre[3]. — A Thèbes, Amphion et Zéthos étaient des citharistes d'un merveilleux talent, qui exigeaient, pour se faire entendre, qu'on travaillât à la construction des remparts de la cité ; ainsi s'établit la croyance que les accents de leur cithare avaient ému même les pierres et élevé par enchantement le mur d'enceinte de leur ville[4]. De même, quand Orphée descendit des montagnes de Thrace, jouant de la lyre et suivi de la troupe des Bacchantes dont les mains étaient chargées de rameaux verts, ceux qui virent ce spectacle dirent : « Voici Orphée, dont la lyre fait marcher à sa suite les arbres de la forêt[5]. »

Quelquefois, un mot, un mot unique, interprété à faux, a fait éclore un mythe : ainsi, celui des « pommes d'or » des Hespérides. Le mot grec μῆλα, en effet, qui signifie « pommes », signifie aussi « moutons ». Or, d'après Palæphatos, il s'agit en réalité d'un riche et magnifique troupeau ; non le troupeau solaire des jours dont parlera Max Muller, mais d'un troupeau réel, enlevé par Hercule à un certain Hespéros de Milet, et dont le

1. Palæph., IX Westermann (VIII Festa), p. 279.
2. Palæph., XXX W. (XXIX F.) ; XIII W. (XII F.), p. 281.
3. Palæph., III W. (VI F.). Même genre d'interprétation pour les chevaux de Diomède qui dévorent leur maître. IV W. (VII F.), p. 274.
4. XLII W. (XLI F.), p. 305.
5. XXXIV W. (XXXIII F.), p. 298.

berger portait le nom de Dracon[1]. Qu'est-ce encore, dans la légende héracléenne, que le monstre tricéphale, le triple Géryon, sinon un homme qui habitait, sur les bords du Pont-Euxin, la ville nommée Τριχαρηνία (à trois têtes), et qu'on appelait, pour cette raison, Géryon Tricarènos? Ceux qui vinrent ensuite oublièrent le sens géographique de l'épithète; ils prêtèrent trois corps à l'ennemi d'Hercule[2].

Toutes les interprétations de Palæphatos ne sont pas aussi arbitraires que celles-ci. Il y en a au moins une, qu'il en soit l'auteur ou qu'il l'emprunte à autrui, qui est particulièrement heureuse : celle de la légende des statues de Dédale. Dans la représentation de la personne humaine, avant Dédale, l'art encore inhabile des statuaires laissait les bras appliqués au corps, et les jambes collées l'une à l'autre. Dédale, le premier, sépara les membres adhérents, et en les séparant, donna à ses figures l'apparence du mouvement. A la vue de la première de ces images d'un genre nouveau, on s'écria : Regardez l'œuvre de Dédale; elle n'est pas immobile, elle marche, elle est vivante! Et ces paroles firent croire plus tard que le grand artiste des temps primitifs avait fabriqué des automates[3].

Mesurer la part d'originalité de Palæphatos est chose impossible. Vraisemblablement, il n'avait fait guère autre chose que de recueillir et de réunir en un corps des interprétations déjà anciennes et depuis longtemps en circulation, celles qu'il approuvait et qui lui permettaient de rester fidèle au système réaliste qu'il avait adopté. Il en fut de même d'Héraclite, l'auteur des *Allégories homériques*, qui, vers l'époque d'Auguste probablement[4], composa, à l'exemple de Palæphatos, un livre Περὶ ἀπίστων. A comparer le détail de ce qui nous est resté de ces deux

1. Palæph., XIX W. (XVIII Festa), p. 284.
2. Palæph., XXV W. (XXIV F.), p. 288.
3. Palæph., XXII (XXI). Même explication chez Diodore, IV, 76, et chez le scholiaste d'Euripide, *Hécube*, 838 (Ed. Schwartz, *Scholia in Euripidem*, I, p. 67).
4. Cf. Christ, *Griech. Literat.* [2], p. 572, 647.

ouvrages, on s'aperçoit sans peine que leurs auteurs n'ont pas puisé aux mêmes sources. Chez Héraclite, par exemple, les filles de Phorkys sont simplement trois femmes aveugles qui se servent tour à tour du même guide pour diriger leur marche. L'hydre de Lernes est une bête féroce, très prolifique, dont les innombrables petits se joignaient à leur mère pour dévorer tout ce qui approchait d'eux. Glaucos, dieu marin et dieu prophète, n'est plus un plongeur ; c'est un insulaire, qui aidait les navigateurs, en leur prédisant le beau temps ou la tourmente. Quant à Orphée, c'est un civilisateur de l'humanité ; de l'humanité encore sauvage comme ces arbres des forêts qu'il mettait, disait-on, en mouvement, encore dure comme ces rochers qu'il traînait derrière lui [1]. Héraclite ne suit donc pas Palæphatos ; mais après lui il cherche et il découvre, dans le texte des légendes, des expressions métaphoriques dont il prétend rendre compte à sa manière. Cette manière n'est pas toujours heureuse. Il y a un genre d'explication, étranger à Palæphatos, dont en vérité il abuse : c'est celui que lui suggère la préoccupation morale des ravages qu'exercent les courtisanes. Ces femmes jouent chez lui un rôle surprenant. Qu'était-ce que la Méduse? Une hétære, dont la superbe beauté stupéfiait ses admirateurs. Qu'est-ce que Circé, que Scylla, que les Harpyies? Des femmes de mœurs faciles, qui ruinent les sots qui s'approchent d'elles. Avec leur douce musique, leur attirant sourire, leur voix enchanterese, les Sirènes ne sont-elles pas des personnes du même monde? Les pattes et les ailes d'oiseau, que la fable leur prête avec un corps de femme, indiquent clairement qu'elles sont prêtes à laisser là leurs victimes et à s'envoler, une fois qu'elles les ont dépouillées [2].

Nous ne pousserons pas plus loin ces exemples, dont la multiplicité lasserait l'intérêt. On sait que l'interprétation réaliste, dont Palæphatos et Héraclite nous ont laissé de si nombreux

1. 13, 18 ; 10, 23 ; *Mythogr. Gr.* (coll. Teubner), III, 2, p. 77-81.
2. 1-2, 8, 16, 14. *Mythogr. Gr.*, III, 2, p. 73, 76, 78. L'historien Anticlidès, auteur de *Deliaca*, avait interprété dans un sens analogue la fable du jugement de Pâris (Schol. Eurip., *Androm.*, 277).

spécimens, a joui d'une grande vogue chez les Grecs, après l'époque classique : elle remplit les commentaires des scholiastes depuis les Alexandrins jusqu'à Tzetzès. Cette interprétation, qui trouve à s'appliquer légitimement dans quelques cas particuliers, ne méritait pas un dédain absolu. Ne point accepter la lettre des mythes, les analyser pour tâcher d'en pénétrer le véritable sens, retrancher leurs éléments poétiques et éliminer leurs détails merveilleux, pour y substituer des réalités possibles, si médiocres et si plates que fussent ces réalités, c'était encore de la critique. Mais cette critique se faisait illusion sur sa propre valeur. L'imagination, en effet, qu'elle avait repoussée et à qui elle se flattait de faire la guerre, reprenait chez elle-même ses droits. Rien de plus fantaisiste d'ordinaire que ces explications soi-disant réelles ; rien de moins historique que cette prétendue histoire.

CHAPITRE XIII

PLUTARQUE. — SES IDÉES RELIGIEUSES

I

Que Plutarque philosophant est avant tout un Académicien. — En religion, son horreur de la superstition ; sa piété raisonnable. — Sa théologie. Définition des attributs de l'essence divine. — La Providence. Sa bonté. — Explication de l'existence du mal par le dualisme.

Aucun des systèmes d'interprétation que nous avons exposés n'a séduit l'esprit de Plutarque, qui a conservé, en ces matières, toute l'indépendance de son jugement. Il importe donc d'écouter maintenant, avec l'intérêt et la confiance qu'il mérite, ce dernier grand témoin des croyances helléniques.

Parmi les objets multiples auxquels s'est attachée la curiosité diligente de Plutarque, celui qui lui tient le plus au cœur, c'est la religion. Que Plutarque fût tout l'opposé d'un Diagoras, c'est ce que nul n'essaierait de contester. Lui qui, en effet, et comme ses amis de la nouvelle Académie, est d'ordinaire un grand douteur, abandonne, en ce qui est des dieux, « cette manière dubitatrice et ambiguë » que lui attribue justement Montaigne[1]. Non qu'il veuille écouter tout ce que le vulgaire et la tradition racontent des êtres divins : il est pour cela trop éclairé, et, quoi qu'on en ait dit, trop peu crédule. Mais il croit fermement à leur existence, à leur puissance, à leur action sur l'humanité, et il est convaincu de la convenance et de l'efficacité du culte qui leur est rendu. Ce culte, il le pratique, pour son compte, très exactement ; et non pas seulement dans ses formes publiques et ordinaires : comme son frère Lamprias, comme son gendre Firmus,

1. *Essais*, liv. II, chap. XII, p. 463, éd. Louandre.

il s'est fait initier à la religion secrète de Bacchus, et, dans les fêtes nocturnes du dieu, il entend sortir du fond du sanctuaire le retentissement de l'airain mystique[1]. Dévot de Dionysos, il l'est aussi d'Apollon qui trônait encore avec tant d'éclat et de majesté sur le rocher de Delphes ; et il a pour ce dieu une telle adoration qu'il s'est fait une joie et une gloire de le servir, en devenant son prêtre. Pendant une longue suite d'années, pendant plusieurs Pythiades, pour employer le langage d'alors, on vit Plutarque s'acheminer de Chéronée à Delphes[2], et venir présider, dans les solennités du dieu, aux sacrifices, aux processions, aux danses sacrées, sans qu'il ait jamais voulu, même au déclin de sa carrière, déposer l'insigne de ses fonctions sacerdotales, cette couronne dont il aimait à parer ses cheveux blancs[3].

Quelle disposition d'esprit apportait-il dans cet office et avec quel sentiments abordait-il Apollon? On n'est pas réduit à le conjecturer. Plutarque s'est expliqué, et assez longuement, à ce sujet : il nous a dit ce qu'il pensait du dieu, comment il comprenait sa nature, et de quelle façon il lui paraît qu'on doit considérer sa religion et les usages de son culte. Le dialogue de « la Cessation des Oracles », celui sur la question « que la Pythie ne rend plus ses oracles en vers », attestent cette dernière préoccupation; et l'opuscule « Sur l'inscription du temple de Delphes » dépasse de beaucoup le titre que son auteur lui a donné; c'est en réalité un traité de théologie transcendante, qui n'a pas seulement Apollon pour objet d'étude, mais où Plutarque s'efforce de pénétrer, d'analyser et de définir l'essence même de toute divinité. Parmi ses ouvrages perdus, on en cite un περὶ θεῶν ; et la pensée des dieux tels qu'il les conçoit, tels qu'il voudrait que chacun les conçût comme lui, revient dans son œuvre à chaque instant.

1. *Consolation à son épouse*, 10, p. 611 d. *Propos de table*, II, 2, p. 636 e; IV, 6, 10.

2. Hertzberg, *Hist. de la Grèce sous les Romains*, II, p. 167, croit que Plutarque était prêtre à Chéronée, non à Delphes. M. Bouché-Leclercq, *Divination dans l'antiquité*, III, 202, n. 1, donne des raisons en sens contraire.

3. *Morales*, p. 792 f.

Nous verrons que, sans rien essayer de détruire des antiques croyances, sans entreprendre d'en changer la lettre, il souhaiterait d'en transformer l'esprit; et, ce grave problème, dont la solution semble se jouer des efforts les plus soutenus et des plus sérieuses bonnes volontés, mettre la religion d'accord avec le bon sens et en harmonie avec la science, il se l'est, lui aussi, posé.

Les plus anciennes autorités sur le compte des dieux, celles des poètes, depuis longtemps contestées, avaient perdu, pour les plus éclairés d'entre les contemporains de Plutarque, une partie de leur valeur d'autrefois ; et chaque école de « sages », de même qu'elle concevait à sa façon le monde et la vie, s'était fait une théologie particulière, qui n'était ni celle d'Homère, ni celle des écoles rivales. Il est donc utile, pour l'intelligence des idées religieuses de Plutarque, de savoir d'abord exactement à quelle famille philosophique il appartient.

« Plutarque, dit Montaigne [1], a les opinions platoniques, doulces et accommodables à la vie civile » ; et peut-être cette proposition a-t-elle seulement besoin d'être expliquée. Oui, Plutarque est avant tout un platonisant, et quiconque a feuilleté ses *Œuvres morales* sait combien fréquemment il cite le maître et quelle admiration passionnée il professe pour lui. « Ceux qui font de Platon un fils d'Apollon, disait l'un des interlocuteurs des *Propos de table* [2], ne déshonorent pas le dieu » ; et, en tenant ce langage, il était sûr de ne pas être démenti par Plutarque qui, chaque année, le sept du mois Thargélion, le jour même d'une des fêtes d'Apollon, réunissait ses amis pour célébrer en commun l'anniversaire de la naissance du grand philosophe, consacré en quelque sorte demi-dieu par l'enthousiasme de ses adorateurs [3]. Chez lui cependant cet enthousiasme n'est pas aveugle; il ne fait tort ni à la pénétration de l'intelligence, ni à la critique. En plusieurs endroits, Plutarque s'excuse d'être obligé de contredire Platon : il ne partage pas, par exemple, toutes les doc-

1. *Essais*, liv. II, chap. X, p. 217 Louandre.
2. VIII, 1, 2, 3, p. 717 f.
3. P. 717 a-b.

trines du *Timée*, celle de la création de l'âme en particulier[1]. S'il a lu et relu les œuvres du maître, il n'a eu garde non plus de négliger celles des disciples, des successeurs : les philosophes de l'ancienne, comme de la moyenne, comme de la nouvelle Académie, lui sont familiers. C'est d'eux qu'il a appris à apporter certains tempéraments aux affirmations trop absolues et aux idées trop hautes du chef de l'école; c'est à eux qu'il doit ce platonisme « doulx » dont parle Montaigne. Nourri de leur esprit dès sa jeunesse, il n'a pas eu plusieurs maîtres, comme jadis Arcésilas qui avait fréquenté tour à tour des hommes aussi divers que Crantor, Théophraste, et Pyrrhon : le maître unique de Plutarque fut Ammonios qui, s'il communiqua à son disciple, avec la science des mathématiques, un certain goût pour les spéculations de l'école néo-pythagorique[2], lui inculqua cependant surtout les principes auxquels lui-même était le plus attaché, ceux de l'Académie.

Toute sa vie Plutarque resta fidèle à cette éducation. Non seulement par sa façon de discuter, par la défense qu'il prend contre les Épicuriens de la doctrine d'Arcésilas sur l' « acatalepsie » et sur la réserve en matière d'assentiment[3], il laisse voir qu'il est académicien; mais il se donne franchement et expressément pour tel. Un jour qu'à table le rhéteur Sospis raillait les successeurs de Platon, « qui jouent avec les questions politiques comme les enfants jouent à pair ou impair avec des dés », un des assistants se lève, interpelle Plutarque par son nom et lui dit : « A quoi pensons-nous ? Quoi ! Nous permettons que ces rhéteurs s'amusent aux dépens des autres, sans se laisser questionner eux-mêmes[4] ! » Plutarque était donc atteint, comme son ami, par les plaisanteries de Sospis. Dans le dialogue de l'*Inscription du temple de Delphes*[5], où trois des personnages sont Ammonios, Lamprias

1. P. 1012 b, διὰ τὸ τοῖς πλείστοις τῶν ἀπὸ Πλάτωνος ὑπεναντιοῦσθαι.
2. E. Zeller range Plutarque parmi les Platoniciens « pythagorisant ».
3. *Contre Colotès*, 26, 3 ; 29, 1, p. 1122 a, 1124 b.
4. *Propos de table*, IX, 12, 2-3.
5. 7, p. 338 a.

frère de Plutarque, et Plutarque lui-même, celui-ci fait remarquer, à un moment, qu'on se trouve « en pleine Académie ». Ailleurs, un ami des Stoïciens l'interrompt en s'écriant qu'il dirige contre lui une manœuvre « académique » [1]. Plutarque n'a donc jamais renié ni dissimulé son école. Mais cette école, depuis Platon, avait compté tant de disciples indépendants les uns des autres, qui avaient quitté la voie royale ouverte par le maître pour s'échapper dans des sentiers voisins, et il y avait dans leur manière de penser tant de variétés, tant de nuances, qu'on peut se demander comment et dans quelle mesure Plutarque fut Académicien.

L'estime qu'il professe pour Antiochus d'Ascalon et les nombreux emprunts qu'il fait à Xénocrate semblent indiquer qu'à la nouvelle Académie il préférait l'ancienne [2]. Mais cette préférence ne devait pas être exclusive, et il considérait sans doute ces différences apparentes entre les diverses opinions de l'école comme assez insignifiantes dans le fond, puisqu'il essaya, sinon de les effacer, au moins de les atténuer, en composant un traité où il démontrait que l'Académie dérivée de Platon est une [3]. Il ne tenait donc ni pour Xénocrate contre Carnéade, ni pour Carnéade contre Xénocrate. Mais il allait chercher, chez ces philosophes comme chez les autres, ce qui était le mieux à sa convenance, c'est-à-dire le plus conforme à la raison ; et il s'inspirait des principes les plus généraux de l'école, de cet esprit de réserve surtout et de cette circonspection dans les jugements [4] qui fit des Académiciens d'alors des gens d'un fort agréable commerce, avec qui on aurait volontiers vécu : gens qui avaient des idées à eux, mais qui n'en étaient pas entêtés, parce que ces idées ils ne les considéraient que comme des vraisemblances ; habiles à démêler les faiblesses de celles d'autrui et à en démasquer les apparences trompeuses, mais les combattant sans emportement et

1. P. 922 f.
2. Cf. Volkmann, *Leben, Schriften u. Philos. d. Plutarchs*, II, p. 11, 14.
3. Περὶ τοῦ μίαν εἶναι τὴν ἀπὸ Πλάτωνος Ἀκαδημίαν (catalogue de Lamprias).
4. *Des délais de la justice divine*, 4.

les discutant sans aigreur ; esprits souples et accommodants, fermes cependant en un point, qui est l'horreur de tout excès spéculatif, sachant s'arrêter et arrêter autrui sur la pente qui mène au gouffre où viennent se perdre les affirmations absolues. Plutarque répugnera donc aux exagérations des divers dogmatismes : il démontrera aux Épicuriens qu'Épicure a leurré l'homme en lui promettant le bonheur ; il renouvellera contre les Stoïciens cette guerre qui était de tradition dans la nouvelle Académie, et qui faisait dire à Carnéade : « Si Chrysippe n'existait pas, je n'aurais plus de raison d'être » [1] ; contre eux il défendra sans trêve, avec acharnement, les idées reçues, et il les renverra à l'école du bon sens [2] qui, après Ammonios, fut son second maître. Ennemi déclaré du Stoïcisme et de l'Épicurisme, trop platonicien pour devoir beaucoup à Aristote [3], Plutarque ne fut donc pas, à proprement parler, un éclectique, ou il ne le fut que dans le domaine des écoles académiques, dont il entreprit de concilier et de ramener à l'unité les tendances multiples.

Si Plutarque a toutes les vertus d'un bon Académicien, n'est-ce pas une raison pour que sa pensée personnelle se dérobe et risque parfois de nous échapper ? Quand il discute et quand il réfute, en effet, ne peut-on se demander s'il a en vue une vérité à établir, ou s'il aperçoit seulement une erreur à détruire ? Quand il compose un dialogue, où de bouches différentes sortent des doctrines diverses, et qu'il se borne à assister à la conversation sans y prendre part, où trouver son sentiment ? Il faut convenir qu'on est quelquefois réduit à connaître ce qu'il ne pense pas beaucoup mieux que ce qu'il pense. Il a cependant, nous le verrons, exprimé assez d'opinions probables, et même énoncé assez d'affirmations pour qu'on ne puisse se méprendre sur le fond de ses idées.

1. Diog. L., IV, 62.

2. *Morales*, p. 1077 e, τοὺς θεοὺς προσευξάμενοι κοινὰς φρένας διδόναι καὶ κοινὸν νοῦν.

3. Volkmann, *ouvr. cité*, II, 16, croit que les éléments péripatéticiens qu'on trouve dans la morale de Plutarque ne viennent pas d'Aristote directement, mais de Xénocrate.

C'est dans le domaine de la religion qu'elles sont peut-être le mieux arrêtées, et c'est là surtout que Plutarque se départ de la réserve académique. A-t-il jamais usé de ménagements à l'égard des idées fausses qni avaient cours de son temps sur les choses divines? N'a-t-il pas écrit un traité éloquent et passionné contre la superstition, mal dont la Grèce souffrait depuis longtemps, mais que la propagation des cultes étrangers avait porté à l'état aigu? Le superstitieux de Théophraste [1], qui s'arrête court à la vue d'une belette et vole chez le devin quand un rat lui a rongé un sac de farine; qui, hanté de la terreur des souillures et possédé de la rage des purifications, évite d'assister à un enterrement ou d'entrer dans la chambre d'une femme en couche; qui se promène par la ville une feuille de laurier dans la main et se lave la tête avec l'eau de toutes les fontaines, est simplement ridicule et n'inspire qu'une douce pitié. Les superstitieux de l'époque de Plutarque sont affligeants. Ils ont emprunté aux religions barbares d'étranges pratiques. Ceux dont la manie est la plus légère restent tout le jour enfermés chez eux, assis par terre, livrant leur personne à de vieilles sorcières qui les frottent de toutes sortes d'onguents et qui leur pendent au cou, « comme à un clou », disait Bion, quantité d'amulettes [2]. Il en est qui ont appris, non sans payer cher ce secret, les noms mystérieux des Dactyles de l'Ida et qui prononcent ces noms tout bas, à chaque instant, pour détourner le mal toujours suspendu sur leur tête [3]. D'autres croient que, s'il leur arrive, par mégarde, de manger un anchois, la Déesse Syrienne résoudra leur foie en eau, leur rongera les jambes et couvrira leur corps d'ulcères [4]. En parcourant les rues, on assiste à de pénibles spectacles. Un malheureux, qui se croit l'objet de la colère céleste, est assis sur le sol, devant sa maison, affublé d'un sac et de haillons hideux; à certains moments, il se met tout nu et se roule, dans cet état, en pleine boue, pour confesser ensuite à haute voix

1. *Caractères*, 16.
2. *De la Superstition*, VII, p. 168 e.
3. *Mor.*, p. 85 b.
4. *De la Superstition*, 10, p. 170 d.

les fautes qu'il a commises, s'accusant d'avoir bu ceci, d'avoir mangé cela, d'avoir suivi telle route, contrairement à la volonté des dieux [1]. Plutarque devait s'attrister de pareilles aberrations. Il s'indigne de ce qu'il appelle « des purifications impures » et des « sanctifications malpropres » ; et il en veut à des Grecs de souiller ainsi leur corps, de se salir la bouche à prononcer des mots bizarres et des formules de langues barbares [2]. Ne nous étonnons donc pas qu'il ait essayé de guérir, par l'effort de ses raisonnements et la lumière de son bon sens, une maladie bien vieille, mais qui se compliquait et prenait alors des formes plus inquiétantes que jamais.

Il ne concède qu'une chose à la superstition : aux mains d'un homme d'État, elle est parfois un utile instrument de domination, et, par la peur des châtiments de l'Enfer, elle peut retenir sur la pente du crime quelques âmes perverses [3]. Mais que ces faibles avantages sont peu de chose au prix des maux dont elle est l'inépuisable source ! Voyez Nicias arrêté par une éclipse de lune : son épouvante a eu pour conséquence la perte de quarante mille Athéniens, tués ou pris. « Or, ajoute fort sagement Plutarque, l'interposition de la terre entre le soleil et la lune n'a rien de redoutable ; ce qui est dangereux, ce sont les ténèbres de la superstition quand elles aveuglent l'intelligence [4]. » Et ce qu'il lui reproche avant tout, c'est de bouleverser les âmes où, une fois entrée, elle règne en tyran. « Quiconque craint les dieux, craint tout, la terre et la mer, l'air et le ciel, l'obscurité et la lumière, le bruit et le silence. » Pour le superstitieux, le sommeil n'est pas ce qu'il doit être pour tous, un oubli, un repos, une réparation. Le superstitieux ni ne se repose, ni n'oublie : il voit se dresser devant lui des apparitions monstrueuses, des visions qui le font frissonner; sa malheureuse âme se flagelle elle-même et se torture. Réveillé, au lieu de comprendre l'irréalité de ce qu'il a

1. *De la Superstition*, p. 168 d.
2. *Ibid.*, 3, p. 166 a-b, 171 b.
3. *Génie de Socrate*, 9, p. 579 f.
4. *De la Superst.*, 8, p. 169 a.

u en songe, il vit encore avec son rêve, dont il essaie en vain de
: délivrer en allant porter ses frayeurs et son argent à des char-
tans. On l'envoie auprès des dieux ; mais il espère si peu d'eux
ue, quand il se présente devant leurs temples, on le dirait forcé
: pénétrer dans une tanière d'ours, dans un repaire de dra-
ons, ou dans une caverne de monstres marins. Il sacrifie, mais
ı sacrifiant, il a peur ; il prie, mais, en priant, sa voix se brise ;
fait brûler l'encens sur l'autel, mais ses mains tremblent [1]. Et
s terreurs ne sont pas bornées à la vie présente ; elles s'étendent
se prolongent au delà même du tombeau, où son imagination
oit commencer une nouvelle série de tourments. « Devant lui
ouvrent les gorges profondes de l'enfer, se déploient des fleuves
ıi roulent à la fois des flammes et des pleurs, s'épaississent des
nèbres qu'il peuple de milliers de fantômes [2]. »

De quelle nature est donc cette terrible maladie qui fait tant
ouffrir ses patients ! Plutarque définit la δεισιδαιμονία « un juge-
ent faux accompagné de passion » [3], et il en découvre l'origine
ıns l'erreur où sont, au sujet des dieux, les esprits faibles ;
reur qui leur fait voir tout le contraire de ce qui est ; qui leur
présente « la bienveillance de la divinité comme un sujet de
ayeur, ses sentiments paternels comme une tyrannie, sa sol-
citude comme un fléau, son impassibilité comme de la barbarie
de la cruauté [4] ». Leur arrive-t-il malheur ? Ils ne s'en prennent
aux autres hommes, ni aux circonstances, ni au hasard, ni à
ıx-mêmes, croient que ce qu'ils souffrent ils l'ont mérité, se
ersuadent qu'ils subissent une expiation infligée de main divine,
ıe les dieux les châtient parce qu'ils les ont en horreur, et ils se
ésespèrent et ils s'abandonnent, se jugeant des créatures mau-
tes [5]. Pour mieux démontrer cela, Plutarque institue entre

1. *De la Superst.*, 3, p. 165 d-f ; 9, p. 169 c.
2. *Ibid.*, 4, p. 167 a.
3. *Ibid.*, 1, p. 164 e, κρίσις ψευδής... ἣ καὶ πάθος πρόσεστι. Cf. 2, πάθος ἐκ γοῦ ψευδοῦς γεγενημένον.
4. 6, p. 167 d-e.
5. 7, p. 168 a.

le superstitieux et l'athée une comparaison, quelquefois un peu subtile, solide et forte aussi par instants, où c'est l'athée qui a l'avantage [1]. Et cette conclusion, un peu surprenante au premier abord, ne peut nous scandaliser cependant autant qu'elle scandalisait Amyot, qui trouvait le traité de la Superstition « un livre dangereux à lire parce qu'il contient une doctrine fausse; car il est certain, disait-il, que la superstition est moins mauvaise et approche plus près du milieu de la vraie religion que ne le fait l'impiété et l'athéisme [2] ». Notons que l'opinion d'Amyot est précisément celle que Plutarque a lui-même soutenue dans un autre endroit de ses œuvres [3]; mais là, Plutarque plaide la cause de la religion contre les Épicuriens qu'il accuse d'athéisme ; en conséquence, à ce moment-là, c'est l'athéisme qu'il a en vue et qu'il combat, tandis qu'ici, au contraire, c'est la superstition qu'il veut écraser : il force donc, à dessein, le parallèle entre l'athée et le superstitieux, ayant l'air de relever le premier pour mieux rabaisser le second. Il ne fait d'ailleurs que développer l'idée que, plus tard, Pascal condensera en quelques mots : « soutenir la piété jusqu'à la superstition, c'est la détruire [4] ».

Superstition et athéisme ne sont deux termes extrêmes qu'en apparence : il existe entre eux, en réalité, des rapports, des points de contact, et Plutarque a bien vu que l'une peut enfanter l'autre. « Les actes ridicules des superstitieux, leurs paroles, leurs agitations, leurs enchantements, leurs bruits de tambour, leurs pénitences barbares, tout cela fait dire à quelques-uns : Mieux vaudrait qu'il n'y eût pas de dieux, que d'en avoir qui admettent de pareilles absurdités et qui s'en réjouissent [5]. » La vue d'un excès précipite, en effet, quelquefois l'homme dans l'excès contraire. Plutarque signalera donc avec force le double danger qui menace, en religion, les esprits irréfléchis et emportés : les uns

1. Voir surtout les chapitres 11 et 12.
2. Cité par O. Gréard, *Morale de Plutarque*, 2e éd., p. 274.
3. *Morales*, p. 1101 c.
4. *Pensées*, art. XIII. Havet, p. 185. Cf. O. Gréard, *ouv. cité*, p. 274-276.
5. *De la Superst.*, 12, p. 171 b.

ont glissé dans la superstition où ils restent embourbés ; d'autres, qui fuient ce marécage et courent à l'opposé, ne s'aperçoivent pas que c'est pour tomber dans un précipice, celui de l'athéisme [1]. Or, l'athéisme que Plutarque, pour un instant et pour les besoins de sa cause, élève au-dessus de la superstition, ne vaut cependant pas mieux qu'elle, à ses yeux. Il nous le montre naissant, comme elle, d'un jugement faux, d'un déplorable aveuglement [2]; et l'athée dont il nous trace le portrait, moins malheureux sans doute que le superstitieux, puisqu'il y a une peur, celle des dieux, qui ne le trouble pas, l'athée qui, à la vue d'une cérémonie religieuse, se borne à rire sardoniquement en traitant tout bas de fous ceux qui y prennent part, n'est cependant pas plus philosophe, dans la pratique de la vie, que le superstitieux : s'il lui survient un accident, une contrariété, il crie que rien n'arrive en ce monde selon les lois de la justice, que les affaires humaines sont en proie à un affreux désordre, et il semble s'indigner qu'il n'y ait pas pour lui une providence particulière chargée de veiller soigneusement sur sa personne [3]. Pas plus que le superstitieux, l'athée n'est donc l'homme de Plutarque.

Entre ces deux extrémités qui lui répugnent également, un esprit aussi droit et aussi pondéré que le sien avait facilement trouvé un juste milieu. Il s'était arrêté à la piété : non point cette piété vulgaire qui se croit quitte envers les dieux quand elle a fait pour eux la dépense d'un sacrifice et quand elle a répété devant leurs autels la lettre exacte de formules antiques, mais la piété distinguée et éclairée d'un philosophe qui sait que sacrifier n'est pas tout, que l'examen de la langue et des entrailles de la victime importe moins au véritable adorateur de la divinité que l'examen de son propre cœur, et qu'il ne lui faut aborder les sanctuaires qu'avec des pensées pures [4]; une piété raisonnable qui n'enchaîne pas l'homme et n'entrave nullement son activité ;

1. *Isis et Osiris*, chap. 67.
2. *De la Superst.*, 2, p. 165 b, 167 b.
3. *De la Superst.*, 7, p. 168 a ; 9, p. 169 d.
4. *Ibid.*, 3, p. 166 b. *Isis et Osiris*, 2, p. 351 ; 11, p. 355 ; 68, fin.

celle d'Ajax qui s'apprêtant à lutter contre Hector, ordonne aux Grecs de prier les Olympiens en sa faveur, et n'attend pas que cette prière soit finie pour revêtir son armure ; une piété modeste enfin, sans magnificence et sans faste, la seule qui puisse plaire aux dieux [1]. Et, à ce propos, Plutarque aimait à citer en exemple le philosophe Stilpon, et à raconter l'anecdote qu'il savait sur lui. Stilpon donc, un jour qu'il avait fait ses dévotions à Poséidon, crut voir en songe le dieu, qui s'irritait contre lui parce qu'il ne lui avait pas sacrifié un bœuf. Sans se laisser intimider, et avec cette aisance familière qui fut toujours celle des Grecs à l'égard de leurs dieux, il lui répond sur un ton de réprimande : « Qu'est-ce à dire, ô Poséidon, oses-tu te plaindre comme un enfant parce que je n'ai pas emprunté de l'argent pour remplir d'une odeur de graisse la ville entière, parce que je t'ai offert, sur mes ressources personnelles, un sacrifice modeste, proportionné à ma condition? — Le dieu comprit la leçon. Il tendit en souriant la main au philosophe, l'assurant que, pour l'amour de lui, il ménagerait aux Mégariens d'abondantes pêches d'anchois [2]. » Comme Stilpon, Plutarque pensait donc que c'est l'intention de l'offrande, et non sa richesse, qui en fait la valeur, et il eût voulu que ses contemporains fussent convaincus comme lui de cette vérité. La piété à laquelle il les convie n'a d'ailleurs rien de pénible ni de dur, n'est nullement abstraite, et ne demande pas de trop grands sacrifices aux sentiments du commun des hommes. Comme tout le monde, Plutarque se plaît aux cérémonies en l'honneur des dieux ; il aime les chants sacrés, les chœurs de danse, les pompes religieuses, et même les banquets qui en sont la suite ; il aime ces fêtes qui réunissent dans la communauté d'un même plaisir tous les habitants d'une cité, les pauvres, les riches, les plus humbles mercenaires, et même les esclaves. Mais il veut que ce plaisir soit comme sanctifié par la haute pensée que lui-même y apporte : celle que la divinité invoquée est descendue de son séjour céleste,

1. *De la Superst.*, 8, p. 169 b-c.
2. *Des progrès dans la vertu*, 12, p. 83 c-d.

qu'elle est là, tout près de ses fidèles, et qu'en ces jours heureux la cité reçoit réellement la visite d'un dieu bienveillant qui accepte de bon cœur ce qu'on fait pour lui. Et cette joie intime de l'âme qui sent la divinité présente, et que cette présence remplit de délices, joie refusée aux Épicuriens et à ceux qui méconnaissent la Providence, Plutarque en réserve le privilège à l'homme qui lui ressemble et qui est vraiment pieux comme lui [1].

Mais la vraie piété ne va-t-elle pas plus loin que ces pompes et ces fêtes? Ne s'élève-t-elle pas beaucoup plus haut? Outre le devoir d'honorer publiquement et ostensiblement les dieux, n'en a-t-elle pas d'autres, dont le principal est de les connaître, pour n'être pas exposé à tenir à leur sujet des propos téméraires, qui seraient autant de blasphèmes? Plutarque donc, moins peut-être pour satisfaire sa curiosité philosophique que pour rendre service à l'esprit public, s'attachera à définir l'essence, les attributs, les fonctions de la divinité. Il aura une théologie. Exposer cette théologie sera nous préparer à mieux comprendre ce qu'il pouvait penser des traditions que le passé avait léguées à sa génération.

Pour prévenir d'abord tout malentendu, rappelons que, malgré certaines apparences, bien qu'il emploie couramment les mots ὁ θεός, τὸ θεῖον, et qu'il considère souvent la divinité en ce qu'elle a de plus général, Plutarque cependant n'affirme nulle part l'unité divine. Tout au contraire, pour lui il n'y a pas un seul dieu, mais il y en a plusieurs, et même un grand nombre; et la raison qu'il en donne, c'est qu'à regarder la nature, on n'y voit pas d'être qui soit seul de son espèce. De même donc que sur la terre ne vit pas un homme, mais vivent beaucoup d'hommes, ne court pas un cheval, mais courent beaucoup de chevaux, que, dans le ciel, ne brille pas un astre, mais brillent beaucoup d'astres, ainsi on ne peut concevoir un Dieu ou un Génie qui serait unique. Et le nombre des dieux est encore bien plus grand qu'on ne se l'imagine communément; car, au delà du monde que nous habi-

1. P. 1101 e-1102 a.

tons et que nous voyons, il en est, dit-il, beaucoup d'autres, et chacun de ces mondes autres que le nôtre a ses dieux ; et ainsi les dieux peuvent être infinis en nombre, comme l'espace qu'ils peuplent est infini en étendue [1]. Si Plutarque, comme le prétend Joseph de Maistre, a connu le christianisme, il en aurait donc répudié le premier dogme.

Mais les dieux ont beau être multiples et variés, séparés les uns des autres par les intervalles des mondes, ils se ressemblent. comme se ressemblent entre eux les humains ; ils ont une nature commune, et leur essence à tous est identique. Cette essence, Plutarque l'analyse dans un passage du traité de l'*Inscription de Delphes*, où c'est Ammonios sans doute qui parle, mais où Plutarque ne pense pas autrement qu'Ammonios, et où il n'importe pas non plus qu'il soit question d'Apollon tout seul ; car Apollon, celui des Immortels que Plutarque vénère le plus, celui dont il est le prêtre, est pour lui le type même de toute divinité. Voici donc comment, en définissant Apollon, il définit la divinité.

Son premier attribut, c'est l'être. « Nous disons au dieu : « tu es », comme pour faire comprendre que la vraie, l'infaillible, la seule appellation qui lui convienne et qui ne convienne qu'à lui seul, c'est de déclarer qu'il est [2]. » A lui seul en effet appartient vraiment l'existence. Et, dans un beau développement qui s'inspire des idées d'Héraclite, Ammonios démontre que ni l'individu humain, sans cesse emporté d'un état à un autre état, ni la nature où rien n'est stable, où la naissance et la mort se pressent et se succèdent sans interruption, ne sont en possession réelle de l'existence. Quel est donc l'être qui est réellement ? C'est l'être éternel, qui n'a pas eu de commencement, qui n'aura pas de fin, à qui le temps n'apporte aucune vicissitude [3]. Dire de cet être véritable qu'il a été ou qu'il sera, serait une impiété. Il faut dire de lui qu'il est. « Seul existant, il remplit l'éternité d'un maintenant

1. *De la cessation des Oracles*, 24, p. 423 d, f, 424 b.
2. *Inscription de Delphes*, 17, p. 392 b.
3. *Inscr. de Delphes*, 19, p. 392 f.

qui ne cesse jamais [1]. » Et parce qu'il est en vérité, il est immuable, et il est simple. Affirmer, avec les Stoïciens, que la divinité est une intelligence qui emprunte un corps à la matière, faire d'elle un composé, c'est méconnaître son essence, laquelle est pure de tout mélange, comme Ammonios croyait en trouver une preuve pour Apollon dans les noms même qui lui sont donnés [2].

Mise en regard de l'humanité, elle a d'autres attributs encore : une science infinie d'abord — Homère disait déjà que Zeus sait plus que tous les autres êtres, πλείονα ᾔδει — et c'est cette science, et non pas le tonnerre et la foudre qui fait sa force [3] ; une perfection absolue ensuite, c'est-à-dire la plénitude de toutes les vertus dont elle est pour les hommes, suivant Platon, l'éternel modèle ; un bonheur illimité enfin, qui consiste dans le sentiment de cette perfection et dans la conscience de l'empire qu'elle exerce sur les êtres vivants [4].

Bien que tels soient les principaux caractères de toutes les existences divines, Plutarque établit cependant entre elles des différences : il y a pour lui un dieu qui est le premier, ὁ πρῶτος θεός, et il y a des dieux qui sont secondaires, δεύτεροι θεοί [5]. Le premier des dieux est celui dont les Orphiques disaient qu'il est le commencement, le milieu et la fin [6]; c'est Zeus, cause intelligente de toute naissance et de toute vie; dieu père, excellent artiste et merveilleux démiurge de l'univers, qui a fixé dans le ciel, pour être les magnifiques images de lui-même, les deux grands astres dont l'homme admire l'éclat : le soleil et la lune [7]; dieu suprême qui n'a pas d'égal, et dont le gouvernement suffit à la pluralité des mondes : « Qu'il y en ait dix ou cinquante ou cent, pourquoi ne seraient-ils pas régis par une seule intelligence

1. *Inscr. de Delphes*, 20, p. 393 b. εἷς ὢν ἑνὶ τῷ νῦν τὸ ἀεὶ πεπλήρωκε. Cf. 21, p. 394 c.
2. *Des Notions communes*, 48, p. 1085 b-c. *A un prince ignorant*, 5, p. 781 f. *Inscr. de Delphes*, 20, p. 393 b.
3. *Isis et Osiris*, 1.
4. *Des délais de la justice divine*, 5, p. 550 d. Cf. p. 781 a.
5. *Du Destin*, 9, p. 572 f.
6. *Cessation des Oracles*, 48, p. 436 d ; *Contre Colotès*, 30, p. 1124 f.
7. *Morales*, p. 927 b, p. 780 f.

et ne dépendraient-ils pas tous d'un même principe [1] ? » Ce Jupiter est tout autre que celui de l'*Iliade*, dont la vue courte et bornée ne s'étend guère au delà de la plaine de Troie et du mont Ida. Le vrai Jupiter embrasse un horizon infiniment plus vaste ; ou plutôt, il n'y a point pour lui d'horizon, et les spectacles qu'il a sous les yeux sont autrement grands et autrement variés que celui des petits combats que se livraient Grecs et Troyens sur les bords du Scamandre ou du Simoïs. Ses regards ne plongent pas, comme le veulent les Épicuriens, dans les profondeurs du vide ; il ne se considère pas lui-même, à l'exclusion de tout autre objet, comme le prétend Aristote ; mais c'est le cours périodique des astres, ce sont les évolutions des mondes, ce sont aussi les actes des dieux et des hommes qui occupent sa contemplation [2]. Loin donc d'être indifférent à la vie de la terre et à celle de l'univers, il s'y intéresse et il veille sur elle. Le Jupiter de Plutarque est une Providence ; ou, pour parler d'une manière plus conforme à sa doctrine, il est la plus haute des Providences.

Le gouvernement divin du monde, en effet, s'exerce de plusieurs façons, par différentes mains, et à trois degrés. Au degré inférieur, la garde de chacun des hommes et la surveillance des actions individuelles est la fonction de ces Démons ou Génies, qui parcourent la terre pour voir ce qui s'y passe, et aux regards desquels rien n'échappe. Une seconde providence, un peu plus élevée, est celle des dieux secondaires qui vivent dans le ciel : ce sont eux qui règlent les affaires humaines dans leur ensemble, qui assurent en particulier la conservation et la perpétuité des races. Au-dessus d'eux domine la Providence suprême, qui est l'intelligence ou la volonté du premier dieu ; volonté absolument libre, entièrement indépendante du destin, et qui à l'origine « a ordonné chacune des choses divines suivant une perfection et une beauté merveilleuses [3] ». Dieux secondaires et Démons sont

1. *Cessation des Oracles*, 29, p. 425 f, 426 a.
2. *Cessation des Oracles*, 30, p. 426 d.
3. *Du Destin*, 9, p.572 f-573 a.

donc les ministres de la Providence première et souveraine, qui continue à présider elle-même à l'organisation qu'elle a créée.

Or, cette Providence qui, par ces intermédiaires, veille sur l'homme, est, aux yeux de Plutarque, une bonne mère toute dévouée à ses enfants, et ce qu'elle fait pour nous est bien fait [1]. Plutarque fut optimiste : il le fut, non point seulement par tradition d'école, parce que Platon l'avait été jadis, mais aussi par nature, par tempérament, et parce que la vie le confirma dans ce sentiment. Des grandes douleurs humaines, il en est une sans doute qui ne lui fut pas épargnée : il perdit une fille en bas âge, et dans la *Consolation* qu'il voulut écrire à ce propos, autant peut-être pour s'apaiser lui-même que pour adoucir les regrets de sa femme, on sent, à travers les raisonnements du philosophe, percer l'émotion et battre le cœur du père. Mais, cette épreuve unique mise à part, l'existence de Plutarque à Chéronée, ennoblie par la philosophie, charmée par les lettres, entourée de respect et comblée d'hommages, paraît avoir été une existence, non seulement calme et unie, mais parfaitement heureuse. Aussi ne songe-t-il pas, comme d'autres moins privilégiés, à incriminer la divinité ; il la remercie au contraire des plaisirs qu'elle lui a offerts et des satisfactions qu'elle lui a données ; et il pousse le sentiment de ce que la vie a de bon et de beau jusqu'à vouloir que, pour le sage, elle soit une véritable fête. « Le monde est un sanctuaire auguste, digne de la majesté divine, où l'homme est introduit, par le fait de sa naissance, pour y contempler... ces images sensibles de substances intelligibles, comme dit Platon, qui ont en elles leur principe de vie et de mouvement : le soleil, et la lune, et les astres, et les fleuves qui ne cessent de verser des eaux nouvelles, et la terre dont la surface fournit aux végétaux comme aux animaux leurs nourritures. Voilà les mystères, voilà l'initiation, la plus complète de toutes, que la vie nous offre ; il faut y assister le cœur rempli de sérénité et de

1. *Cessation des Oracles*, 7, p. 412 c. Dans les *Propos de table*, IX, 14, 6, Ammonios compare la nécessité qui vient des dieux à la loi « qui, dans une cité, est la meilleure chose aux yeux des meilleurs citoyens ».

joie [1]. » Et ce ne sont pas seulement les grands spectacles de la nature qui ont fait sur l'âme de Plutarque une impression si forte qu'à les contempler, il croit assister à une révélation divine ; il n'est pas moins frappé des bienfaits que cette nature prodigue à l'homme, et il en reporte tout le mérite aux dieux, qui sont pour nous, dit-il, les premiers et les plus grands des amis [2]. » Étrangers en effet à toute passion mauvaise, inaccessibles à la colère et à la haine, faits pour protéger et non pour nuire, pour sauver et non pour perdre, les dieux sont bons. Les uns sont les « dispensateurs » (ἐπιδώται) ; un autre est plein de douceur (μειλίχιος) ; d'autres détournent le mal (ἀλεξίκακοι) [3]. Il en est qui versent la pluie sur les terres desséchées, qui rendent le labour fécond, qui font croître les plantes [4]. Et Plutarque défend vivement contre Colotès ces épithètes, ces qualifications ajoutées aux noms des dieux, qualifications que les Épicuriens veulent supprimer, tandis qu'elles réjouissent le cœur de l'homme pieux à qui elles rappellent les inépuisables libéralités des dieux ; car l'idée qu'en ce monde toutes les belles et bonnes choses ne sont autres que des dons célestes, « voilà, dit-il avec un accent poétique, ce qui inspire une grande joie, une confiance inexprimable, une allégresse qui rayonne comme une éclatante splendeur chez les hommes de bien [5] ».

Ces sentiments de pieuse reconnaissance envers la divinité, si puissants qu'ils soient dans le cœur de Plutarque, ne vont cependant pas jusqu'à fermer ses yeux aux spectacles qu'il avait autour de lui : il voit les misères de la vie, qui parfois est « le plus laid, le plus repoussant des drames [6] ». Mais ces misères, d'où viennent-elles ? Où donc en est la source, puisqu'elle ne peut être

1. *De la tranquillité de l'âme*, 20, p. 477 d.
2. *Préceptes conjugaux*, 19, p. 140 d-e.
3. P. 1102 f.
4. *Banquet des Sages*, 15, p. 158 d-e : Zeus ὄμβριος, Dèmèter προηροσία, Poséidon φυτάλμιος.
5. P. 1103 c.
6. *Des notions communes*, 14, p. 1066 a-b.

cherchée dans la divinité, qui — il le répète sans cesse — est bonne par essence, et qui, étant bonne, non seulement est incapable de faire du mal, mais prodigue encore aux hommes des trésors de bienveillance, de douceur et de tendresse ; en sorte qu'un dieu qui ne fait pas de bien à l'humanité et qui, au lieu de la conserver, la détruit, comme cet Hadès qui règne aux enfers, ne lui semble pas mériter le nom de dieu, et qu'il le relègue au rang des Démons [1] ? A cette question, les Stoïciens répondaient que, dans l'ensemble des choses, le mal a son utilité, et qu'il est providentiel. Plutarque s'indigne de cette réponse dont il s'efforce de montrer l'absurdité. Les Stoïciens veulent que ce ne soit pas la matière qui ait créé le mal, parce qu'elle manque par elle-même de qualités, de propriétés, et qu'elle tient tout du principe qui lui donne le mouvement et la forme ; ils laissent donc entendre par là que le mal a pour origine ce principe moteur et organisateur qui, pour eux, n'est autre que Jupiter. Ce serait donc de Jupiter même que le mal est né ; ce serait par lui qu'il existe [2]. Voit-on à quelles conséquences conduit une pareille affirmation ? Si, comme le soutiennent les Stoïciens, tous les hommes sans exception, avec le reste des êtres animés, avec le monde entier, sont compris dans la substance de Zeus, comment admettre que certaines parties de cette substance échappent à l'action de l'âme qui la gouverne ? « Il n'en est pas une, si petite qu'elle soit, disait en effet Chrysippe, qui se comporte autrement que ne l'a résolu la volonté de Zeus. » Ce n'est donc pas malgré la volonté du dieu souverain que « les méchants, qui sont une partie de lui-même, pratiquent le mensonge, la fraude, le brigandage et le meurtre ». Et ainsi, celui qui, par excellence, est le dieu parfait, serait le plus grand des criminels ; il serait même le criminel unique, seul chargé de tous les péchés du monde. Un pareil blasphème, qui fait horreur, condamne l'opinion stoïcienne. Non, la divinité, ni à l'origine, ni dans le cours du temps,

1. P. 1102 e. *Inscript. de Delphes*, 21, p. 394 a-c. P. 1130 a.
2. *Des notions communes*, 34, p. 1076 d-f.

n'a voulu faire de mal à l'humanité. Laissons dire à Homère que la querelle d'Achille et d'Agamemnon, si désastreuse dans ses suites, a été suscitée par Apollon, à Eschyle que les dieux, quand ils ont l'intention de perdre une famille, font naître pour elle les causes de ruine. Propos de poètes, aussi vains que ceux des Stoïciens, et qui ne méconnaissent pas moins les vrais caractères des êtres divins [1] !

Mais comment expliquer le mal dont l'existence, chez l'homme comme dans la nature, est d'une affligeante évidence ? Si rien n'arrive sans cause, et si d'autre part un être bon ne peut produire rien de mauvais, il faut qu'il y ait un principe qui soit l'auteur du mal, comme il y en a un qui est l'auteur du bien. Plutarque trouve donc la solution du problème dans le dualisme : doctrine qui non seulement lui plaît par ce qu'elle a de commode, mais qui le rassure par son antiquité [2]. Longtemps avant la guerre de Troie, le mage Zoroastre l'a proclamée chez les Perses, en donnant au dieu bon le nom d'Oromaze et au mauvais démon celui d'Arimane [3]. D'autres barbares, les Chaldéens, croient que, parmi les divinités qui habitent les planètes, il en est deux bienfaisantes et deux malfaisantes [4]. Ceux des anciens Grecs qui ont fixé la religion ne pensaient guère autrement : Zeus Olympien n'est-il pas un dieu de bonté, tandis qu'Hadès est un dieu funeste ? Et les philosophes, sur ce point, n'ont pas démenti les poètes. C'est Héraclite, pour qui la Guerre, c'est-à-dire la lutte des principes contraires, est « la mère, la reine, la souveraine de tout » ; c'est Empédocle, qui à la Discorde oppose l'Amour ; ce sont les Pythagoriciens, reconnaissant un principe du bien, qui est l'unité, et un principe du mal, qui est la dyade ; c'est Platon enfin déclarant, dans ses *Lois*, que le monde n'est pas régi par une âme unique, qu'il y en a pour le moins deux, dont l'une crée le bien, et dont l'autre, opposée à la première, produit aussi des

1. *Des notions communes*, 34 et 14.
2. *Isis et Osiris*, 45.
3. *Ibid.*, 46.
4. *Ibid.*, 48, 1.

effets opposés. Platon n'a-t-il pas encore affirmé que le dieu bon s'est borné à ordonner la matière, qui était désordonnée ; qu'en conséquence, tout ce que le monde renferme d'excellent, il le tient de cette main souveraine, tandis que ce qui reste en lui de défectueux et de mauvais lui vient d'un état antérieur à l'œuvre du dieu? Il reconnaît donc l'èxistence première d'un principe qui est à la fois différent du dieu et différent de la matière; et c'est ce principe qui est la cause du mal [1]. — Plutarque pouvait-il se séparer du maître sur ce point capital, et n'était-il pas porté à se ranger à la suite d'aussi nombreuses et aussi graves autorités ? Il aperçoit donc partout en ce monde la Guerre d'Héraclite, partout la lutte de l'élément du mal contre l'élément du bien; et, comme cette lutte n'est exprimée nulle part en traits plus frappants que dans la mythologie égyptienne, c'est là qu'il va l'étudier. Pour lui donc, Osiris, le dieu bon, est, dans l'âme, l'intelligence et la raison, dans la nature, tout ce qui est réglé et salutaire. Typhon au contraire, le mauvais démon, c'est la passion, la déraison ; ce sont aussi les désordres atmosphériques, les éclipses de soleil et de lune, les convulsions du ciel, ses orages et ses tempêtes [2]. L'esprit de Plutarque se repose en cette explication, qui le satisfait : ne laisse-t-elle pas debout et intacte devant ses yeux la pure image de la bonté divine ?

Cette bonté éclate surtout dans la personne de Zeus, qui est « le dieu générateur, le dieu sauveur, le père de toute justice, de toute légalité et de toute paix ». Qu'a donc osé dire Chrysippe? Zeus peut-il être ce dieu de destruction qu'il imagine, et qui, pour remédier à l'excès de population de la terre, armerait les peuples et les briserait les uns contre les autres dans de sanglantes mêlées? Parler ainsi de lui, c'est l'assimiler à ce roi des Galates qui, pour n'avoir qu'un fils à qui laisser son trône et sa maison, égorgea tous les autres ; c'est lui prêter des actes de sauvagerie [3].

1. *Isis et Osiris*, 48.
2. *Ibid.*, 49, 55.
3. *Des contradictions stoïciennes*, 32, 2-5. *Sur la lecture des poètes*, p. 23 e.

Il est au contraire le dieu bon et le dieu juste. Les poètes, dans leur langage figuré, disent qu'à ses côtés siège Dikè. Bien plus, il est lui-même et Dikè et Thémis; il est la plus antique et la plus parfaite des lois [1].

II

La doctrine des *Délais de la Justice divine*. — La vie future d'après Plutarque. Le mythe de l'Ogygie. La vision de Timarque. Le mythe de Thespésios. Récompenses et châtiments.

Plutarque n'ignorait pas qu'une pareille affirmation doit trouver des incrédules. Il a entendu autour de lui l'éternelle plainte de l'humanité, troublée au spectacle du vice impuni, et prête à déclarer, en présence des triomphes du mal, qu'il n'y a point de justice céleste. Faut-il prêter l'oreille à cette plainte et croire qu'en effet la divinité ne se soucie pas que chacun soit traité selon ses œuvres? Pour répondre à ces doutes et résoudre cette douloureuse question, Plutarque écrivit un livre, le plus beau, le plus éloquent de ses traités, celui des *Délais de la Justice divine* [2], qui ravissait en admiration Joseph de Maistre. « Je ne vois pas trop, dit celui-ci, ce qu'on pourrait opposer à cet ouvrage parmi ceux des anciens philosophes. On trouvera sans doute, çà et là, et dans Platon surtout, des traits admirables, de superbes éclairs de vérité; mais nulle part rien d'aussi suivi, d'aussi sagement raisonné, d'aussi fini dans l'ensemble... Il est certain que ce traité est une des plus excellentes productions de l'antiquité. » Et Joseph de Maistre était possédé d'un si bel enthousiasme qu'il se donna le plaisir de traduire en notre langue ce merveilleux ouvrage. Il est vrai que sa traduction est faite pour nous étonner, tant le traducteur a pris avec son auteur de singulières et inimaginables libertés. Tout d'abord, comme

1. *Des Délais de la Justice divine*, 4, p. 550 a. *A un prince ignorant*, 4, 2, p. 781 b.
2. Περὶ τῶν ὑπὸ τοῦ θείου βραδέως, τιμωρουμένων.

l'ouvrage lui paraît commencer un peu brusquement et d'une façon trop abrupte, il compose une entrée en matière de son invention, pour donner, dit-il, « un portail à ce bel édifice » qui en manquait. Puis, il supprime la forme du dialogue, qui n'est pas de son goût ; puis, quand la pensée de l'auteur lui paraît incomplète, il la complète ; quand elle est exprimée trop sèchement à son gré, il la développe, se flattant du reste, dans les termes suivants qui feront sourire, de respecter le texte : « Excepté deux ou trois chapitres extrêmement courts, nullement essentiels et dont la substance même a été conservée, et quelques passages encore absolument étrangers à nos idées, je ne me suis pas permis de supprimer une ligne de Plutarque [1]. » Nous voilà donc avertis que ce n'est pas Joseph de Maistre qui doit nous aider à lire les *Délais de la Justice divine*.

Il y avait de longs siècles que la question posée dans cet ouvrage avait préoccupé la sagesse grecque, et, avant les philosophes, les poètes, d'accord sans doute avec la tradition et avec le sentiment populaire, y avaient déjà donné une réponse. Solon et Théognis surtout, en proclamant la justice des dieux, avaient fait observer que cette justice souvent lente, tardive en ses effets, est inévitable, et que, si elle épargne le coupable lui-même durant sa vie, elle atteint tôt ou tard ses enfants, sa postérité. C'est cette antique doctrine de la responsabilité héréditaire que Plutarque s'approprie, et c'est pour la défendre qu'il écrit son livre.

Il ne dissimule pas d'ailleurs les difficultés qu'elle soulève. Une justice qui ne frappe pas le criminel aussitôt après le crime, mais beaucoup plus tard, ou qui ne le frappe jamais, a tout l'air d'une justice hésitante et capricieuse : ses incertitudes et ses irrégularités peuvent faire douter de son existence même. Le jour où elle éclate enfin, comme ses éclats sont inattendus et qu'on n'en

1. Préf., XV. *Sur les Délais de la Justice divine dans la punition des coupables*, ouvrage de Plutarque nouvellement traduit, avec des Additions et des Notes, par le comte Joseph de Maistre, suivi de la traduction du même traité par Amyot... — L'ouvrage a été réimprimé, en 1880, à Lyon (Pélagaud).

voit pas les raisons, la punition qu'elle inflige ressemble plutôt à un malheur qu'à un châtiment. A quoi donc est-elle utile et comment corrigerait-elle le coupable, qui, pour s'amender, aurait besoin d'être réprimé au moment où il vient de pécher, comme on corrige le cheval, par le fouet ou l'éperon, aussitôt qu'il bronche [1]? Comment admettre encore que les dieux, négligeant de poursuivre les auteurs du mal, suspendent leur vengeance et la tiennent en réserve pour la faire tomber plus tard sur des innocents? Un des interlocuteurs du dialogue montre, par des exemples, ce qu'une pareille conduite de la part des dieux aurait d'odieux à la fois et de ridicule : c'est Alexandre rasant la ville des Branchides dont il fait passer les habitants au fil de l'épée, sous prétexte que leurs ancêtres avaient livré par trahison le temple de Milet; c'est Agathocle, tyran de Syracuse, répondant aux Corcyréens qu'il ravage leur île pour les punir de ce que leurs pères ont autrefois donné l'hospitalité à Ulysse; c'est Apollon, qui aurait ruiné les gens de Phénée en inondant leur pays, pour ce motif qu'un millier d'années auparavant Hercule avait transporté chez eux le trépied prophétique enlevé au sanctuaire de Delphes. De pareilles explications ne sont-elles pas absurdes, et agir ainsi ne serait-ce pas le comble de la déraison et de l'injustice [2]?

Plutarque a plus d'une réponse à faire à ces objections. La première, que lui inspire son inaltérable et confiante piété, c'est que la divinité est impénétrable en ses desseins, qu'elle a ses raisons d'agir que l'homme ne connaît pas et qui échappent à notre courte vue [3]. Il essaiera cependant de deviner ces raisons, sans espérer déchirer le voile qui les couvre, sans prétendre à l'évidence, en se contentant modestement de la vraisemblance. — Pourquoi les méchants ne sont-ils pas punis immédiatement et sur le fait? Peut-être le dieu veut-il nous donner une leçon de

1. *Délais de la Just. div.*, 3, p. 549 c-d.
2. *Ibid.*, 12, p. 557 b-c. Cf. Cicér., *De Nat. D.*, III, 38, où la doctrine du châtiment héréditaire est condamnée comme contraire à l'équité divine.
3. *Délais de la Just. div.*, 4. Cf. 14.

douceur, nous enseigner à châtier sans prendre conseil de la colère. Mais il a encore d'autres intentions. Les âmes des méchants ne se ressemblent pas toutes. Il en est dont la perversité n'est pas incurable, et à qui un délai est accordé pour revenir à la vertu; il en est dont les excès même prouvent la force, qui, à travers leurs vices, laissent voir un fond généreux et une énergie native qui pourra se tourner au bien : ceux-là le dieu ne les frappe pas; il observe, il attend. Mais les plus grands criminels eux-mêmes ont leur utilité, car il est des heures où ils deviennent (le mot a dû réjouir Joseph de Maistre) des « bourreaux publics » (δημόκοινοι). « Quand certains peuples ont besoin d'être mordus et châtiés, la divinité suscite la cruauté implacable d'un tyran, qui ne cesse de les tourmenter et de les torturer qu'après que leur mal est guéri et qu'ils sont régénérés. Phalaris fut ce remède pour les Agrigentins, Marius pour les Romains. » Lorsque ces fléaux de l'espèce humaine ont achevé leur œuvre, la même main, qui ne les avait épargnés que pour se servir d'eux, brise en miettes ces méprisables instruments de sa colère [1]. Est-il donc vrai du reste que le criminel, avec ses apparences de triomphe, soit heureux? Il a beau mener une vie joyeuse et éclatante; il ressemble « à ces prisonniers qui jouent aux dés ou aux dames, tandis que la corde est suspendue au-dessus de leur tête ». Quoi qu'il fasse pour s'étourdir, les remords le rongent : la honte aux yeux des hommes, la crainte à l'égard des dieux, des frayeurs sans trêve, des visions, des rêves affreux empoisonnent sa vie. Il n'est pas besoin qu'un dieu se charge de le punir; lui-même y suffit. « Il est l'inflexible bourreau de sa pitoyable existence »; le supplice, quand à la fin il le subit, n'est que le terme d'une longue et douloureuse expiation [2].

Il était moins facile à Plutarque de justifier l'idée traditionnelle du châtiment héréditaire. Il plaide cependant avec conviction cette mauvaise cause, en appelant principalement l'attention

1. *Délais de la Just. div.*, 7, p. 553 a.
2. *Ibid.*, 9-11.

sur la solidarité qui unit tous les membres d'une même cité et d'une même famille. Si la cité, à travers le cours des âges, reste un être un et constant, pourquoi s'étonner qu'elle subisse les conséquences de fautes commises dans le passé, de même qu'elle jouit de la gloire des ancêtres et qu'elle profite de la puissance qu'ils ont acquise? Les épreuves infligées par les dieux aux cités sont donc fondées en justice. Il en est de même des familles. Si les honneurs rendus aux hommes de bien par la reconnaissance publique se perpétuent après eux et restent, comme c'était l'usage en Grèce, un privilège de leurs descendants, n'est-il pas naturel qu'il en soit de la peine comme il en est de la récompense? De plus, un père vicieux que la justice divine aura oublié sait que cette justice attend ses enfants ou ses petits-enfants : il tremblera peut-être à la pensée de transmettre un pareil legs à sa postérité, et cette crainte salutaire pourra le retenir sur la pente d'un plus grand mal. Que si cependant ce mal a été commis, ne faut-il pas qu'il soit, un jour ou l'autre, corrigé et guéri? La divinité est un médecin qui parfois arrive tard, mais qui pratique, quand il le faut, une opération devenue nécessaire[1]. — Est-il donc possible, insistera-t-on, qu'elle choisisse comme victime un innocent? Ainsi pressé, Plutarque ne va pas jusqu'au bout de sa doctrine, et il n'admet pas qu'en fait l'homme frappé par les dieux soit vraiment pur de toute faute. Si un fils, dit-il, subit la peine des iniquités de son père ou de son aïeul, c'est qu'il a imité leur perversité; si, au contraire, un homme corrompu a donné le jour à un fils vertueux, ce fils est affranchi par sa vertu de la peine qui était réservée à sa race; et ainsi c'est la vertu qui sauve, et qui arrête le cours de l'expiation héréditaire[2]. Plutarque ne pouvait imaginer de compromis plus ingénieux et plus consolant pour faire accepter une doctrine aussi troublante et qui révoltait à tel point le sentiment naturel de la justice[3].

1. *Délais de la Just. div.*, 15, 16, 18, 20.
2. *Ibid.*, 21.
3. L'analyse développée du traité des *Délais de la Justice divine* qu'on trouvera dans l'ouvrage cité de M. Gréard, p. 277-292, 2e éd., nous dispense d'insister sur ce point.

Cette révolte d'ailleurs serait beaucoup moins vive, si l'homme considérait que son existence n'est pas limitée à la tombe, et qu'au delà il est un lieu, celui où chacun descend, où les iniquités restées impunies seront châtiées, et où les vertus malheureuses obtiendront leur couronne. Plutarque croit à l'immortalité de l'âme humaine, et il y croit fermement parce qu'il tient d'abord cette croyance de la religion. Les symboles des mystères de Bacchus auxquels il était initié la lui suggéraient [1]. Le dieu de Delphes lui-même, qu'il vénérait tant, semblait se porter garant de l'immortalité, lui qui s'occupait des trépassés en prescrivant des cérémonies expiatoires en leur honneur : Apollon voudrait-il se moquer des hommes et abuser leur crédulité? Plutarque ne renoncera donc au dogme de l'immortalité que « lorsqu'un autre Hercule enlèvera le trépied de la Pythie et supprimera l'oracle [2] ». Il ne veut là-dessus penser guère autrement que les gens du commun, dont les habitudes de langage témoignent de leur foi ; eux qui disent que mourir c'est « changer de place », c'est « s'en aller » ; et il respecte chez eux le sentiment qui leur fait laisser au mort ses armes, ses ustensiles, ses vêtements ordinaires, comme si, dans le monde nouveau où celui-ci vient d'entrer, il devait encore en avoir besoin. Supprimer ces croyances qui consolent les vivants de la perte de leurs proches, et qui les rassurent eux-mêmes sur leur propre avenir, serait une cruauté ; et c'est faire mourir deux fois les gens que de leur répéter que « le néant pèsera sur eux durant toute l'éternité [3] ».

Mais c'est surtout pour le juste et pour le sage que s'ouvrent au delà du tombeau des perspectives de délices. Toute la vie du premier n'a été qu'une longue lutte : arrivé au terme, l'épreuve terminée, le vaillant athlète sait qu'il va recevoir les palmes qu'il a méritées, et cette attente le remplit de joie. Quant au philosophe, ses raisons d'espérer de survivre à la dissolution de l'élé-

1. *Consolation à sa femme*, p. 611 d.
2. *Délais de la Just. div.*, 17, p. 560 c-d.
3. *Qu'on ne peut vivre agréablement selon la doctrine d'Épicure*, 26, 27 a, p. 1104.

ment mortel qui est en lui, sont encore plus nobles et d'ordre plus élevé. « Jamais aucun de ceux qui sont passionnés pour la vérité et veulent voir ce qui est, n'a été complètement satisfait ici-bas ; le corps est une sorte de brouillard ou de nuage qui mouille et qui altère la raison. Comme l'oiseau, ils regardent en haut : il leur semble qu'ils vont s'envoler du corps vers une vaste région lumineuse, donnant à leur âme un rapide essor loin des choses mortelles, et se servant de la philosophie comme d'une préparation à la mort. Ainsi ils regardent la fin de la vie comme un bien important et vraiment parfait ; car alors, pensent-ils, l'âme vivra de sa vie véritable, tandis qu'aujourd'hui elle sommeille et ressent des impressions analogues à celles des rêves [1]. » Ce beau passage, qu'anime un large souffle platonicien, n'est pas l'expression fugitive d'une vague fantaisie ; il nous donne sur ce grave sujet la pensée même de Plutarque, d'autant plus obstiné à affirmer l'immortalité que d'autres philosophes la niaient formellement. Les Épicuriens, par exemple, pour qui la vie aboutit à une dissolution complète et à un anéantissement total, ne mentent-ils pas à la promesse qu'ils ont faite de procurer la paix de l'âme ? Qu'ont-ils à offrir, après la mort, à l'homme heureux ? La fin seulement de son bonheur. Or, l'idée que ce bonheur aura un terme et qu'il sera bientôt précipité dans le néant, empoisonne toute joie. Quant au malheureux, que lui réservent-ils ? La fin de ses maux sans doute, mais nulle compensation de ses souffrances. Le malheureux qui écoute Épicure souffre donc plus de se savoir sans espérance. Combien mieux partagés sont ceux pour qui la mort commence une vie meilleure ! Détruire une pareille croyance dans le cœur de l'homme, c'est vouloir le désespérer [2].

Mais en quoi consiste cette vie nouvelle ? Il y a ici-bas tant de différences entre les âmes, même entre les meilleures, qu'elles ne doivent pas être appelées toutes à une même et commune destinée. Plutarque paraît croire que l'élite des âmes vertueuses peut

1. *Qu'on ne peut vivre agréablement...*, 28, p. 1105 c-d.
2. *Ibid.*, 31, p. 1107 b-c.

s'élever, par une série de degrés et comme d'ascensions successives, jusqu'au plus haut rang de l'existence, passant de la condition humaine à celle des héros, de celle des héros à celle des démons, de celle des démons enfin, quand elles ont dépouillé toût élément mortel et passionnel et que leur purification est complète, à la vie parfaite et bienheureuse des dieux [1]. Mais c'est là un privilège réservé aux plus grands seulement d'entre les humains. Ceux qui furent pieux et justes, sans que leur vertu ait rien eu d'extraordinaire ni de surhumain, doivent se contenter d'un sort moins glorieux et d'une moindre béatitude. Les plaisirs que Plutarque leur promet ne diffèrent pas de ceux qu'avaient depuis longtemps rêvés pour les défunts favorisés des dieux, pour les initiés surtout, l'imagination des poètes, celle de Pindare en particulier, qu'il se plaît à citer à ce propos : dans de belles vallées, éclairées d'une lumière éclatante, baignées d'un air pur, arrosées par des rivières qui coulent doucement et à plein bord, vivent ces bienheureux, ces saints (ἕσοι); ils se livrent à des jeux divers, ils forment des chœurs de danse ; ils s'entretiennent, en se promenant, des souvenirs de leur vie passée ; ils jouissent enfin de la vue et de la société des dieux, qui les admettent à leurs banquets [2].

En regard de cette félicité, dont Plutarque n'affirme pas d'ailleurs avec une pleine assurance la réalité, et où son académisme ne voit qu'une vraisemblance et une belle espérance [3], se place l'horreur des châtiments. Mais on racontait à ce sujet des choses si étranges et si affreuses que son bon sens, en même temps que sa confiance en la bonté divine, se refusent à admettre la plupart des traditions relatives aux terreurs de l'enfer. Y avait-il, de son temps, beaucoup de gens pour s'épouvanter à la pensée de se trouver un jour en face du chien Cerbère, et d'avoir à faire connaissance, dans le monde d'en bas, avec Éaque? Il ne le pense

1. *Vie de Romulus*, XXVIII, 18.
2. *Qu'on ne peut vivre agréablement...*, 27, p. 1105 b. Cf. p. 1130 c. *Consolation à Apollonios*, 37, p. 122 a.
3. *Consol. à Apoll.*, 34, p. 120 b.

pas, et nous laisse entendre que, pour la plupart de ses contemporains, ce sont là des contes de nourrices, qui ne peuvent effrayer que des enfants[1]. Quelques hommes cependant, comme les superstitieux, croient à la vérité de ces récits. Aussi, bien que la peur des peines de l'enfer puisse avoir son utilité morale, ne faut-il pas respecter des idées aussi fausses. Devra-t-on, sur ce chapitre, en croire les poètes, quand on sait que la poésie est uniquement occupée de plaire et que la recherche du vrai est le moindre de ses soucis? Les poètes ont donc beau nous parler de la roche Leucade, des gorges de l'Hadès, de « ces fleuves lents qui, dans la sombre nuit, exhalent d'immenses ténèbres », ils ne nous persuadent point, et ils n'étaient pas eux-mêmes persuadés de ce qu'ils disaient. Ira-t-on demander à Homère ou à Pindare la vérité sur des matières qu'ils n'avaient pas étudiées, et où ceux même qui, comme les philosophes, les ont étudiées, ont été pris de vertige à vouloir les regarder de près? Qu'est-ce donc que le Cocyte et que l'Achéron? Rien que des mots, des figures poétiques. Ces prétendus fleuves de l'enfer sont seulement l'image de ce vaste courant de destruction qui emporte toutes choses et qui ne s'arrête pas plus, dans sa marche nécessaire, que celui de la génération[2]. N'allez pas vous imaginer non plus que les méchants aient affaire, sous la terre, à des vautours qui leur rongent le foie — ce foie n'a-t-il pas été, après la mort, soit consumé par le feu, soit putréfié? — ou bien encore qu'ils soient condamnés à porter et à rouler d'énormes charges; car, comme le dit Homère, « ils n'ont plus de chair, plus d'os, plus de nerfs », et de ce corps sur lequel pourraient s'exercer les supplices destinés à les punir, il ne reste plus rien. Supposer des peines corporelles dans les enfers est donc la dernière des absurdités. Et cependant, il est bon et il est juste que les pervers soient châtiés. Comment le seront-ils donc? Plutarque ne voit pour eux qu'un châtiment possible, et ce châtiment est bien celui

1. P. 1104 c-e.
2. *Sur la lecture des poètes*, 2, p. 17 c, d, e. *Consol. à Apoll.*, 10, p. 106 f.

que pouvait imaginer un Grec, amoureux de gloire : il condamne ceux qui ont mal vécu à rester obscurs, inconnus, à être entièrement effacés de la mémoire des hommes, à « s'abîmer dans la mer sans fond de l'oubli[1] ».

Dédaigneux des rêveries des poètes, Plutarque a cependant les siennes : rêveries philosophiques, il est vrai, où les idées de Pythagore et de Platon se mêlent et s'enlacent à ses idées propres. A l'exemple de ce dernier, il les exprima sous la forme, à la fois attrayante et commode, du mythe, qui laisse à la fantaisie un si libre essor et lui permet de si grands coups d'ailes. On n'est pas exigeant envers les mythes ; car on sait qu'à trop les presser, ils se dérobent et glissent entre les mains de qui veut les étreindre. On ne va pas y chercher des opinions fermes, des croyances arrêtées, des dogmes : ils sont le domaine vague et fuyant des hypothèses séduisantes, des brillantes conjectures, des beaux récits et des belles images qui enchantent, sans qu'on puisse leur demander autre chose que d'enchanter. Qu'y a-t-il de sérieux dans ce que Plutarque va nous conter? On serait fort en peine de le dire. Tout n'y est pas grave, et tout n'y est pas jeu. Il semble qu'il n'ait pas eu la prétention de nous instruire et de nous faire ajouter foi à ce qu'il dit, mais qu'il ait voulu seulement donner satisfaction à ce besoin dont, comme tant de grands esprits, il fut possédé, de rêver sur l'au-delà, et qu'à différentes reprises il ait pris plaisir à fixer et à décrire son rêve.

Les idées mythiques relatives à la vie future ont revêtu chez lui trois expressions différentes. Mais, en l'absence de tout renseignement sur la chronologie de ses œuvres, il est impossible de marquer les degrés divers par où a pu passer, sur ce sujet, sa pensée. Le premier mythe dont nous voulions nous occuper, le plus curieux de tous par les nouveautés qu'il contient, se rencontre dans le traité qui a pour titre : « De la face qu'on voit dans le disque de la lune » : c'est le mythe de l'*Ogygie*, qui a pour cadre un de ces romans à la fois géographiques et religieux

1. P. 1130 e-1131 a.

où, depuis Évhémère, s'était amusée la fantaisie de plus d'un rhéteur.

La mise en scène de l'Ogygie n'est pas sans analogie avec celle de la Panchaïe. Un des amis de Plutarque, Sylla, déclare qu'il tient ce qu'il va dire de la bouche d'un étranger, homme singulièrement instruit, qui avait voyagé beaucoup et très loin, se faisant initier à tous les mystères, déchiffrant les inscriptions de tous les temples, et qui, à Carthage, avait découvert et lu des parchemins sacrés, restés ensevelis sous terre pendant de longs siècles. Pouvait-on récuser une pareille autorité? Or, ce personnage si versé dans les choses divines avait passé trente années de son existence en l'île d'Ogygie : île merveilleuse, située à l'une des extrémités du monde connu, à cinq journées de mer à l'ouest de la Grande-Bretagne, non loin de trois autres îles, dont la plus reculée a un hôte céleste ; elle sert de résidence au dieu Cronos, relégué là par la volonté de Zeus. Il était permis à l'imagination grecque de se donner libre carrière au sujet de la destinée du vieux Titan vaincu, que les uns, comme Homère et Hésiode, avaient précipité dans le Tartare après sa défaite, tandis que d'autres l'envoyaient régner sur les contrées voisines de l'Adriatique, ou sur les Iles des Bienheureux. En Ogygie, Cronos n'exerce aucune royauté ; il y subit une peine, mais une peine douce, enchaîné qu'il est dans les liens d'un sommeil profond, d'où il ne sort qu'à de rares intervalles, pour être en proie à des crises de fureur passagère, auxquelles succèdent, quand il retombe dans son lourd sommeil, le calme qui convient à sa nature divine. Or Cronos, étendu dans une grotte profonde, couché sur un rocher étincelant d'or qui exhale de suaves parfums, a pour serviteurs, alors qu'il se réveille, outre les oiseaux qui lui apportent l'ambroisie, des Démons ou Génies, dont il reçoit les soins. Ces Génies, doués du don de prophétie, en possession d'une science supérieure qu'ils tiennent de leur maître, se montrent aux insulaires du pays d'Ogygie : ils leur parlent, ils les instruisent, ils formulent devant eux des révélations qui ne sont, disent-ils, que les songes même de Cronos. C'est une de ces révélations, recueil-

lie par le savant étranger, que Plutarque consigne dans son livre [1].

L'objet en est singulier. De tous les dieux visibles, c'est-à-dire les astres, disait l'étranger se faisant l'écho des Démons inspirés de Cronos, c'est la lune que les mortels doivent honorer le plus; car la lune exerce sur la destinée des âmes humaines une action souveraine. Elle est habitée par une grande divinité, Perséphone, qui n'a pas, comme on le croit communément, les ténèbres de la terre pour domaine, mais bien ce lumineux séjour, où elle veille à tout, où elle préside en particulier aux évolutions et aux transformations des âmes. Il y a en effet dans l'homme — et cette doctrine, si elle était originale, serait fort intéressante — non pas deux, mais trois éléments : le corps, qui est fourni par la terre ; l'âme, qui est formée par la lune; l'intelligence, lumière de l'âme, qui a son principe dans le soleil. Quand l'être humain commence à se dissoudre, une première mort s'accomplit, sur la terre : l'âme, encore associée à l'intelligence, se détache du corps auquel elle était unie. Une seconde mort, qui consiste dans la disjonction de l'âme d'avec l'intelligence, laquelle retourne à sa source qui est le soleil, s'opère dans la lune, région de Perséphone; mais elle ne s'opère que lentement. Toute âme qui a quitté son corps est, en effet, condamnée à errer dans l'espace qui sépare la terre et la lune, pendant un temps plus ou moins long, proportionné à ses mérites ou à ses vices. Les âmes vertueuses ne restent ainsi suspendues dans la région sublunaire que le nombre de jours nécessaires pour se purifier et exhaler les souillures qu'elles ont contractées au voisinage du corps. Bientôt elles montent et s'élèvent dans les hauteurs, pareilles à une flamme, à un rayon de soleil; et elles ne tardent pas à entrer dans l'atmosphère de la lune, qui, à travers l'espace ténébreux, les attire à elle, pour leur donner le spectacle de sa grandeur et de sa beauté, et pour leur faire entendre la suave harmonie des corps célestes; elles rentrent enfin dans la substance de l'astre, et se résolvent en elle, comme le corps s'est résolu dans la terre. Quant

1. *De la face... de la lune*, 26, p. 941-942.

aux âmes vicieuses, la lune les recueille aussi, mais après qu'elles ont subi des expiations prolongées, réduites qu'elles sont à vaguer, durant de longues années, dans la région des ombres, qu'elles traversent en criant et en gémissant, frappées d'épouvante quand elles approchent du visage de la lune, dont la vue les fait frissonner[1]. C'est donc vers la lune que les âmes, quelles qu'elles soient, se dirigent après la mort terrestre ; c'est la lune qui, tôt ou tard, les reçoit toutes dans son sein. Mais elle ne les reçoit pas pour les anéantir et les absorber à jamais en elle. Quand le soleil aura de nouveau semé les germes de l'intelligence, la lune leur rendra la vie ; elle créera des âmes neuves, auxquelles la terre donnera des corps neufs. Et ainsi la lune est un des agents essentiels de ce mouvement de destruction et de génération qui ne s'arrête jamais dans la nature : elle décompose, et elle compose ; elle fait périr et elle fait vivre ; elle est à la fois Artémis, déesse de la mort, et Ilithyia, déesse des naissances[2].

A part ce dernier trait, emprunté aux idées populaires qui attribuaient à la lune tant d'influence sur la vie des femmes, tout dans ce mythe a une couleur d'hypothèse philosophique ; et l'idée qui y domine est celle de la transmigration et de la palingénésie pythagoriques. Est-ce au temps de Plutarque seulement qu'on songea à faire intervenir la lune dans cette mort et dans cette renaissance des âmes ? Toujours est-il qu'un mythe de ce genre est curieux et intéressant : il déplaçait le champ de l'imagination grecque qui jusqu'alors, dans ses rêves sur la vie future, ne s'était pas envolée au delà des profondeurs de la terre ou des limites extrêmes de l'Océan, et qui maintenant s'ouvrait du côté du ciel, vers le monde brillant des astres, de vagues et infinies perspectives.

Ailleurs, dans le traité du *Démon de Socrate*[3], Plutarque n'a plus prêté à ses fictions eschatologiques le caractère d'un récit

1. *Démon de Socrate*, 22, p. 591 c-d.
2. *De la face... de la lune*, 28, 29, 30, p. 943-945 d.
3. Voir tout le chapitre 22.

fait par un voyageur revenu de lointains pays; il leur a donné la forme d'une vision. On serait fort embarrassé de définir la région qui en est le domaine ; car c'est une région indistincte et confuse, aux contours flottants, comme ceux d'un songe; rien n'y ressemble à la terre, c'est plutôt un coin du ciel. C'est vers le ciel, en effet, que paraît s'élancer l'âme du jeune Timarque, endormi dans l'antre de Trophonios. Dégagée momentanément des liens de son corps, échappée de la tête par le crâne qui s'est entr'ouvert, comme jadis le cerveau de Zeus pour Athèna, cette âme s'envole avec allégresse à travers un air pur et transparent, où elle croit respirer pour la première fois, où il lui semble qu'après une longue compression, elle se développe, se dilate, « se déploie comme une voile de navire ». Au-dessus d'elle, elle perçoit vaguement un bruit et comme une voix céleste d'un inexprimable charme. Elle lève alors les yeux et voit, voguant sur une mer d'azur nuancée de mille teintes brillantes, des îles lumineuses, en nombre infini, de grandeur prodigieuse, et dont le mouvement léger, le glissement sur les eaux, emplit l'air de la plus douce harmonie. Cependant, dans leur mouvement circulaire, « elles ne revenaient pas à leur point de départ; elles ne décrivaient pas de circonférences, mais s'écartaient légèrement de la ligne qu'elles avaient suivie, en formant une sorte d'ellipse »[1]. Voilà une observation bien précise et bien scientifique pour un songe; mais cette affectation d'exactitude astronomique laisse cependant deviner les sentiments de l'auteur qui, après Pythagore et après Platon, se laisse aller à la séduisante hypothèse de l'harmonie des sphères, et qui promet, après la mort, aux meilleures d'entre les âmes humaines, la jouissance de cette musique céleste.

Tout cependant dans cette vision n'a pas ce brillant éclat, et la préoccupation des châtiments qui suivent la mort y tient une place, comme dans le mythe de l'Ogygie. — Timarque, dont les yeux se sont d'abord portés en haut, regarde ensuite au-dessous de lui, où un saisissant spectacle le fait trembler : celui d'un

1. P. 590 e.

gouffre, immense en profondeur comme en largeur, plein d'une vapeur noire et épaisse toujours en mouvement, et d'où s'échappent des bruits sinistres ; on entend sortir de cet abîme des hurlements, des cris d'animaux, des vagissements d'enfants[1], des lamentations d'hommes et de femmes. Une voix répond à Timarque qui l'interroge que c'est là le domaine de Perséphone. Ce lieu de douleurs où gémissent les trépassés ne ressemble-t-il pas à l'Enfer vulgaire ? Mais à cette conception commune se mêlent encore des imaginations particulières : une géographie nouvelle du Styx qui, sorti du fond des Enfers, s'élève jusqu'aux confins de la région lumineuse, qu'il délimite en la séparant de celle des ténèbres ; le Styx dont les détours et les replis déterminent quatre divisions de l'univers : celle de la vie, celle du mouvement, celle de la génération, celle de l'anéantissement. Comme dans le mythe précédemment étudié, le soleil et la lune jouent ici un rôle. C'est par le soleil, créateur de l'intelligence, que la deuxième partie de l'univers se rattache à la troisième ; c'est par la lune, tour à tour créatrice et destructrice des âmes, que la troisième et la quatrième sont en rapport. Cependant, cette connaissance des divisions du monde est communiquée par la voix mystérieuse à Timarque, qui ne voit rien de tout cela ; il aperçoit seulement, voltigeant autour du gouffre, des milliers d'étoiles, dont les unes s'y plongent, tandis que les autres en sortent. La même voix lui apprend que les étoiles qui s'abaissent et paraissent s'éteindre sont des âmes descendant vers la terre où elles sont condamnées à habiter de nouveaux corps ; que celles au contraire qui s'échappent de l'abîme en jetant un vif éclat sont des âmes délivrées du corps, qui remontent vers les espaces célestes[2]. Nous rencontrons donc encore ici, chez Plutarque, avec l'influence de la doctrine de la transmigration, le souci de consoler l'homme de la mort, en lui faisant entrevoir au delà du

1. Ce détail ne s'accorde pas avec l'idée exprimée par Plutarque dans la *Consolation à son épouse*, 10, p. 611 f, que les âmes des enfants morts en bas âge s'élancent vers la vie heureuse.
2. P. 591 f.

tombeau la possibilité d'une vie brillante, qui serait mêlée à l'éclat du ciel.

La même intention reparaît dans le *mythe de Thespésios*, qui est le plus développé des trois[1]. — Tombé en léthargie à la suite d'une chute violente, Thespésios passait pour mort et allait être enseveli, quand, au bout de trois jours, on le vit de nouveau respirer et vivre. Mais, durant cet inerte sommeil du corps, l'âme, profitant de sa liberté, avait accompli, bien loin de la terre, un voyage merveilleux : c'est ce voyage dont, revenu à lui, Thespésios raconte les incidents. Tout d'abord, disait-il, il éprouva l'impression d'un homme qui serait tombé à l'eau et se trouverait au fond de la mer ; puis, se sentant vivant, il avait essayé de regarder autour de lui; et son âme s'était ouverte, comme un œil unique ; et cet œil avait contemplé d'étonnants spectacles. Des astres d'une dimension prodigieuse, qui ne sont autres sans doute que les « îles lumineuses » de la vision de Timarque, projetaient une si intense clarté, que son âme était mollement portée et voguait doucement sur cette clarté, comme sur une mer calme : les rayons de cette lumière lui servaient d'ailes. Thespésios voyait en même temps les âmes des morts monter à travers l'air, sous la forme de bulles de feu, qui crevaient ensuite, pour présenter l'aspect de personnes humaines ; mais les yeux de ces personnes étaient immobiles; et elles ne projetaient point d'ombre, et elles étaient diaphanes. Toutes ces âmes d'ailleurs n'étaient pas animées du même mouvement : les unes, légères et rapides, s'élevaient tout droit, d'un bond; les autres, à l'allure incertaine et irrégulière, tournant en rond comme des sabots qu'on fouette, tantôt montaient, tantôt descendaient. De même, si toutes étaient lumineuses, elles ne l'étaient pas toutes de la même manière, et leur lumière avait plus d'une nuance : le bleu foncé, signe d'intempérance dans les plaisirs; le violet livide, signe de malveillance ; le rouge de feu, signe de cruauté, etc. Quelques-unes présentent de larges fissures; d'autres sont par-

1. Chap. 22 des *Délais de la Justice divine.*

semées de taches noirâtres. Ces âmes sont celles des hommes vicieux, auxquels le châtiment purificateur pourra seul rendre l'éclat sans mélange de la blanche lumière[1].

Le séjour des trépassés est, en effet, peuplé à la fois d'âmes heureuses et d'âmes malheureuses. Ce sont les premières sans doute qui voltigent en foule au-dessus d'un immense gouffre, d'où s'exhalent un doux souffle, une odeur suave dont l'air est parfumé : « Elles se repaissent de ces émanations, en sont comme épanouies et se caressent les unes les autres. Aux alentours, tout était transports bachiques, rires, chants joyeux et divertissements... Ce lieu se nomme le Léthé[2]. » L'oubli ! l'oubli de la vie terrestre et de ses douleurs, voilà donc une des récompenses qui attendent les nobles âmes ; et elles goûtent, elles savourent cet oubli comme une joie qui va jusqu'à l'ivresse. Les âmes coupables, au contraire, n'ont rien oublié, et le souvenir du mal qu'elles ont fait est, dans cette région de la mort où elles arrivent, leur premier tourment ; à peine y sont-elles entrées qu'elles tremblent et sont saisies de vertige : « Elles errent d'abord isolément ; puis, quand elles rencontrent d'autres âmes qui leur ressemblent, elles se rapprochent, elles s'entrelacent, avec des élans sans but ; et c'est un mélange de voix confuses poussant des cris de terreur, avec des lamentations[3]. » Elles savent en effet ce qui les attend : qu'il n'y a point pour elles de pitié, et que l'expiation sera longue.

Cette expiation fournit à Plutarque, dans le mythe de Thespésios, la matière d'un développement assez étendu qu'on n'est pas surpris de rencontrer à la fin du traité *Des Délais de la Justice divine*, dont il forme la conclusion. N'importait-il pas à l'auteur, pour justifier entièrement les dieux, de montrer que les peines qui n'ont pas frappé les coupables vivants, les frapperont morts? Il expose donc toute l'organisation des châtiments. Jupiter, placé beaucoup trop haut pour s'abaisser à y intervenir lui-

1. *Des Délais...*, 22, p. 563 f-564 c.
2. *Ibid.*, p. 566 a.
3. *Ibid.*, p. 564 b.

même, a confié le soin de venger les méfaits des humains à une de ses filles, Adrastée, enfant de la Nécessité ; et encore Adrastée a-t-elle sous ses ordres plusieurs ministres. C'est d'abord Poinè, dont l'action s'exerce seulement sur la terre et par des punitions assez douces ; c'est Dikè, à qui sont livrés, après la mort, de grands coupables qui ont échappé à l'œil ou à l'indulgence de Poinè ; c'est enfin Erinys, qui fait sa proie de toutes les âmes dont la perversité est incurable, et qui les soumet à de longues et affreuses tortures, pour les précipiter et les faire disparaître enfin dans l'abîme [1]. Il y a donc trois degrés principaux dans le châtiment.

Plutarque ne s'en tient pas à ces indications générales ; il entre dans le détail. Son imagination, si souriante d'ordinaire, s'assombrit, hantée par de noires visions, qui cette fois n'ont rien de vague, qui sont au contraire d'une précision effroyable. Son Thespésios voit les supplices infernaux ; il voit les suppliciés, et il voit les bourreaux. Des Démons, exécuteurs de la vengeance divine, saisissent les âmes de ceux qui ont vécu dans le mal en se couvrant d'un masque de vertu, et ils forcent ces âmes menteuses à se retourner, à mettre dehors leur dedans : « Elles se tordaient comme les scolopendres marines qui ont avalé un hameçon. » Il en est d'autres que ces démons écorchent, étalant aux regards leurs taches intérieures, la corruption dont le vice les a infectées : ils les montrent pourries. D'autres, enlacées deux à deux ou trois à trois, comme des vipères, s'entredévoraient. Mais des tortures d'une cruauté particulièrement raffinée étaient réservées à celles que l'avarice et la cupidité avaient entraînées dans le crime. On voyait là trois lacs parallèles : dans l'un bouillonnait de l'or en fusion, l'autre enfermait des flots de plomb glacé, le troisième était de fer. Des démons armés d'outils de forgeron plongeaient dans ces lacs ces malheureuses âmes et les en retiraient tour à tour : quand le bain d'or ardent qu'elles prenaient les avaient mises au rouge, elles étaient trempées dans

1. P. 565 a.

le plomb, où le froid, en les saisissant, leur donnait la consistance de la grêle ; de là, elles passaient dans le lac de fer où elles devenaient noires et rigides ; et leur rigidité les faisait éclater, et elles changeaient de forme, pour être replongées de nouveau dans le lac d'or bouillant. Et cette torture ne s'arrêtait point[1].

L'horreur de ces peintures dépasse ce que les Grecs avaient jusqu'alors imaginé. Platon, au dixième livre de sa *République*, n'a pas inventé de plus cruels supplices, même pour les parricides, même pour le tyran Ardiée et ses pareils. L'enfer de Plutarque a déjà quelque chose de l'enfer chrétien, et fait penser à certains passages de la *Divine Comédie*.

Il se mêle cependant à ces visions un élément dramatique, qui en accroît l'intérêt. Thespésios rencontre et reconnaît sur son chemin des amis, des parents, qui, à sa vue, viennent à lui, mais en sanglotant, et pour se plaindre de leurs intolérables souffrances. A un moment, son propre père se présente à ses regards, au sortir d'un abîme, tout couvert de stigmates, tendant les mains vers son fils ; et le fils est saisi d'horreur, en apprenant ce que son père avait su cacher étant vivant, ce qu'il est maintenant forcé de confesser tout haut ; à savoir qu'il a empoisonné un hôte pour s'emparer de son or. A cette révélation inattendue, Thespésios s'enfuit épouvanté, abandonnant au châtiment ce père indigne, qu'il ne peut ni ne veut sauver. Un autre spectacle lui fait plutôt pitié ; celui des coupables dont les fautes, longtemps inpunies, ont fait retomber la peine sur des fils ou sur des descendants. Ces âmes ont beau fuir ; ceux qui souffrent à cause d'elles les poursuivent sans relâche, en criant, en les accablant de reproches ; et, quand ils les atteignent, ils s'attachent à elles comme des abeilles, ils s'y accrochent comme des chauves-souris ; et aussitôt, les exécuteurs qui les avaient relachées les saisissent de nouveau, et la justice infernale, un instant suspendue, reprend pour elles son cours [2].

Que ne voit pas encore Thespésios ? Il assiste à la transforma-

1. P. 567 c-d.
2. P. 566 f, 567 d-e.

tion de celles des âmes qui sont destinées à une seconde naissance, mais condamnées à entrer dans des corps d'animaux : métamorphose qui s'opère violemment, à l'aide d'outils, par la main de forgerons, qui travaillent cette matière ductile, malléable, pour l'approprier à sa nouvelle destination. Parmi ces âmes, il aperçoit — épisode intéressant — celle de Néron, déjà cruellement maltraitée par les ouvriers infernaux, qui l'avaient transpercée de clous enflammés et voulaient lui donner la forme d'une vipère. « Tout à coup brilla une grande lumière, et de cette lumière sortit une voix ordonnant de changer l'âme de Néron en une autre espèce plus douce, d'en faire un de ces oiseaux chanteurs qui vivent autour des marais et des étangs. Les crimes que Néron a commis, disait la voix, il les a expiés, et les dieux lui doivent un dédommagement pour avoir rendu la liberté à la nation la meilleure, la plus aimée des dieux, parmi celles qui lui étaient soumises, c'est-à-dire à la Grèce [1]. » Cet acte d'indulgence des dieux helléniques envers un grand criminel, dont l'unique mérite fut d'avoir fait quelque bien aux Grecs, est la dernière vision de l'âme de Thespésios qui bientôt, son rêve achevé, rentre dans le corps qu'elle habitait. Plutarque a prêté à ce rêve un effet de moralisation qui marque bien dans quelle intention il a écrit un pareil morceau. Thespésios, dit-il, qui avait été un libertin dans sa jeunesse, un malhonnête homme dans son âge mûr, devint, à partir de ce jour, un modèle de l'honnêteté et des bonnes mœurs. L'auteur insinue donc que, si tous ceux qui vivent mal savaient, s'ils voyaient, ne fût-ce qu'une heure, ce qui se passe aux enfers, ils s'amenderaient et reviendraient au bien incontinent. Les désordres et les iniquités de la vie terrestre ne sont donc qu'une apparence : la vie future remettra toutes choses en leur place, corrigera tout, réparera tout. Telle est, à ce qu'il semble, la signification du mythe de Thespésios, dont Plutarque a bien pu emprunter l'idée générale au mythe platonicien de Er l'Arménien, mais qu'il a traité à sa façon et dans l'entière indépendance de sa fantaisie.

1. P. 567 f-568 a.

III

La croyance aux Démons. Son importance au temps de Plutarque. — Nature des Démons. — Leur rôle à l'égard des dieux et des hommes. Bons et mauvais Démons.

Les dieux justes, qui souvent ajournent à la vie future châtiments et récompenses, ne sont pas les seuls êtres supérieurs dont on ait à espérer les bienfaits ou à redouter la colère. Au-dessous d'eux, mais au-dessus de l'homme, dans une sorte de région moyenne, vit une race intermédiaire, celle des *Démons*. Depuis bien longtemps, en Grèce, les gens du peuple étaient convaincus de l'existence de ces êtres semi-divins, qui leur faisaient peur, et dont ils croyaient, à chaque instant, voir l'action s'exercer sur eux [1] ; mais jamais peut-être cette croyance n'avait été aussi répandue et n'avait obtenu l'adhésion d'autant d'esprits cultivés qu'à l'époque de Plutarque. C'est ce qu'indique le curieux récit qu'il nous fait, au dix-septième chapitre du traité de la *Cessation des Oracles* [2]. Ce récit est placé par lui dans la bouche d'un homme instruit, d'un historien nommé Philippe, qui prétend tenir ce qu'il dit d'une autorité non moins respectable : celle d'un certain Épithersès, professeur de belles-lettres, père du rhéteur Æmilianus. Les témoins sont sérieux : pour Plutarque, ce n'est donc pas une fable.

Épithersès racontait qu'un jour, comme il allait de Grèce en Italie sur un navire chargé de passagers, vers le soir, le vent tomba, alors qu'on était en vue des îles Échinades. Tout le monde veillait encore sur le pont, quand soudain une voix qui venait du côté de Paxos se fit entendre, criant : « Thamous, Thamous. » La stupéfaction fut générale. Ce Thamous qu'interpellait cette voix inconnue était un pilote égyptien, dont le nom même était

1. Voir Lehrs, *Populäre Aufsätze*.
2. P. 419 a-e.

ignoré de la plupart des passagers. Cet homme se laissa ainsi appeler deux fois, sans mot dire ; à la troisième, il répondit. Alors la voix mystérieuse, devenant plus intense, prononça avec force la phrase qui suit : « Quand tu seras à la hauteur de Palodès, annonce que le grand Pan est mort. » Ces paroles jetèrent le trouble parmi les assistants : on se demandait s'il fallait obéir à cette injonction, ou n'en pas tenir compte. A la fin il fut décidé que, si le vent soufflait, le pilote passerait outre, sans rien dire, mais que, si l'on était arrêté par le calme, il répéterait les paroles qu'il avait entendues. Quand donc le navire fut au pied de Palodès, comme il n'y avait pas un souffle dans l'air, Thamous, du haut de la poupe, les yeux tournés vers la terre, cria : « Le grand Pan est mort. » A peine avait-il achevé que, dans la nuit, éclataient, avec des exclamations de surprise et des cris confus, de grands gémissements, comme si plusieurs personnes mêlaient leurs sanglots. — Cette scène ayant eu de nombreux témoins, le bruit de l'événement ne tarda pas à se répandre à Rome, et arriva jusqu'à Tibère, qui fit mander le pilote et l'interrogea. Convaincu de la véracité de cet homme, l'empereur ordonna de procéder à des informations. Les savants consultés lui répondirent que ce Pan dont on annonçait la mort était un fils d'Hermès et de la nymphe Pénélope.

Ce récit merveilleux peut faire rêver ceux qui seraient tentés d'y chercher quelque rapport mystérieux avec la mort du Christ, arrivée également sous Tibère. Nous n'avons pas à l'interpréter, ni à en expliquer l'origine ; il nous suffit de constater que Plutarque n'en discute pas l'exactitude : il semble donc admettre que le grand Pan était bien un Démon, et que ce Démon, en effet, est mort. Il ne contredit pas davantage l'assertion d'un autre personnage du même dialogue [1] racontant qu'un jour, ayant abordé à une île voisine de la Grande-Bretagne, il vit soudain le ciel se troubler, les vents se déchaîner et des trombes de feu s'abattre sur la terre : ce désordre de la nature était, d'après les

1. Chap. 18, p. 419 f.

habitants de cette île lointaine, le signe qu'un démon venait de trépasser.

Plutarque paraît croire également que, dans certaines circonstances critiques de la vie, les Démons peuvent se montrer aux hommes, pour leur faire, au nom de la divinité, des communications au sujet des événements qui les intéressent, et pour leur révéler l'avenir prochain. Il parle, sans sourciller, de ce fantôme qui se présenta à Dion de Syracuse sous l'aspect d'une femme de haute taille, dont le vêtement était celui d'une Érinys de tragédie, et qui tenait à la main un balai dont elle nettoyait la maison [1]. Il raconte gravement comment Brutus vit, à deux reprises, avant le désastre de Philippes, lui apparaître son mauvais Génie, et il réfute à ce propos les objections des sceptiques qui ne veulent pas ajouter foi à des faits, sans doute surprenants, mais qu'ils ont le tort de traiter d'hallucinations d'esprits malades [2]. Il partage donc, dans une certaine mesure, la croyance vulgaire au sujet des Démons ; mais, en acceptant cette croyance, il la raisonnera ; il cherchera à en rendre compte ; il voudra même en démontrer la convenance et la nécessité.

Elle avait occupé avant lui l'imagination de plus d'un poète, et appelé la réflexion de quelques philosophes. Hésiode d'abord la fixa, en disant que les hommes de l'âge d'or, transfigurés après leur mort par la volonté de Zeus, sont devenus des génies bienfaisants qui veillent sur l'humanité [3]. A côté de ces bons Démons il y en aura bientôt de redoutables, auxquels Eschyle donnera un rôle dans les plus sombres de ses drames. Mais la démonologie, populaire ou poétique, restera longtemps flottante, et ne deviendra une doctrine précise qu'à la fin du ve siècle. Quoi qu'on

1. *Vie de Dion*, 55.
2. *Vie de Brutus*, 36-37. *Vie de César*, 69, 4.
3. *Œuvres et Jours*, v. 122. Il ne faut pas, comme on le fait trop souvent, confondre ces δαίμονες ἐσθλοί avec les « trente mille immortels » (v. 252-255) chargés par Zeus de surveiller les jugements et les actes de violence criminelle. Les vers 124-125 = 254-255 sont manifestement interpolés dans le premier des deux passages.

ait supposé, elle paraît avoir été étrangère à Pythagore aussi bien qu'à Empédocle, à Héraclite non moins qu'à Démocrite [1]. Platon le premier, dans un passage connu de son *Banquet* [2], définit en passant, par la voix de la prêtresse Diotima, la nature propre et les fonctions particulières des « Démons ». Après lui, Xénocrate développe les indications du maître; il crée la démonologie platonicienne. Dès lors ce fut une tradition, au sein de l'Académie, de s'occuper des Démons : Plutarque devait y rester fidèle.

Si, parmi ses nombreux traités, il n'en est aucun qui soit exclusivement consacré à cette question, elle a été si souvent abordée par lui que, pour avoir une idée nette de ce qu'il en pense, il suffit de recueillir les témoignages épars et de les coordonner.

Les mystères auxquels il était initié lui avaient, disait-il, laissé voir la vérité au sujet des Démons; mais, à l'exemple d'Hérodote, il met un doigt sur sa bouche, et garde pour lui ce qu'il a vu ou entendu [3]. A défaut des révélations de cette science sacrée, que sont donc, aux yeux de la science humaine, les Démons? Ce sont des êtres mixtes qui participent de la divinité et de l'humanité; ils constituent une race intermédiaire, différente à la fois de celle qui vit au ciel et de celle qui vit sur la terre [4]. De l'homme les Démons se distinguent surtout en ceci qu'ils sont de purs esprits, des âmes qui n'ont jamais été associées à des corps, ou bien qui s'en sont détachées pour n'y plus rentrer. Dans ce dernier cas,

1. Ce point a été bien éclairci par R. Heinze, dans son livre sur *Xénocrate*, p. 86-89. Pour Empédocle en particulier, malgré l'interprétation de Plutarque (*Cessation des Oracles*, 16, p. 418 e), les δαίμονες μακραίωνες semblent bien être la même chose que les θεοὶ δολιχαίωνες, c'est-à-dire les dieux eux-mêmes. Les fautes commises par ces « démons » et les châtiments qu'ils subissent se rapportent donc aux dieux : ex. Apollon, exilé pour un temps de l'Olympe et condamné à subir sur la terre de rudes épreuves.

2. 23, p. 202 e. Voir un passage du *Phèdre*, p. 246 e, où Platon range dans le cortège de Zeus l'armée des dieux et des « démons ».

3. *Cessation des Oracles*, 14, p. 417 c.

4. *Cessation des Oracles*, p. 415 a, 416 c. *Isis et Osiris*, 25. Ces définitions de Plutarque reproduisent, sous une autre forme, celles de Platon dans le *Banquet*.

elles ont été jadis des âmes humaines, mais des âmes d'hommes supérieurs, comme celle du philosophe Lysis qui, après sa mort, assuraient ses disciples, était devenu « Démon » [1]. Ils se rapprochent de l'homme, au contraire, en ce que, comme lui, ils sont imparfaits, tandis que les dieux sont parfaits. Pour donner une idée de leur nature, Xénocrate avait eu recours à la géométrie. Il comparait la divinité au triangle équilatéral, l'humanité au scalène, la race des Démons au triangle isocèle : « Le premier, disait-il, a tous ses côtés égaux ; le second les a tous inégaux; le troisième les a en partie égaux, en partie inégaux ; ce qui figure bien la nature des Démons, lesquels réunissent en eux et les faiblesses humaines et la force divine [2]. » Plutarque cherche d'autres similitudes, et il les trouve dans le spectacle du ciel : le soleil et les étoiles fixes lui semblent donner l'idée des dieux ; les comètes et les étoiles filantes rappellent les hommes ; la lune, avec ses vicissitudes et ses dépérissements, représente la nature mixte des Démons [3]. En quoi donc consistent les imperfections de ces êtres qui, s'ils ne sont pas humains, ne sont pas non plus tout à fait divins ? Dans la passion (τὸ παθητικόν) d'abord, et dans l'erreur (τὸ ἄλογον). Accessibles à des sentiments et à des troubles que les dieux ignorent, mêlés à la vie des hommes, occupés à les servir ou à leur nuire, ils prennent parti pour eux ou contre eux, parfois injustement; ils agissent bien ou ils agissent mal; ils voient clair ou ils se trompent, égarés par ce qu'ils ont en eux d'humain [4]. Mais la plus grave de leurs imperfections, celle qui les éloigne le plus des dieux et les rapproche le plus des mortels, c'est leur « mortalité ».

L'existence des Démons, en effet, a ses limites. Elle traverse les siècles, mais un jour arrive où elle s'éteint : le grand Pan mourut sous Tibère. Hésiode, dont Plutarque invoque volontiers l'autorité en ces matières, faisait dire à une Naïade que « les

1. *Démon de Socrate*, 16, p. 585 f.
2. *Cessation des Oracles*, 13, p. 416 d-e.
3. *Ibid.*, p. 416 e-f.
4. *Ibid.*, p. 417 b ; 419 a. *Isis et Osiris*, 25.

années de sa vie décuplent celles du phénix ; que le phénix vit neuf fois autant que le corbeau, le corbeau trois fois autant que le cerf, le cerf quatre fois plus que la corneille, et la corneille neuf âges d'homme » [1]. Le petit problème posé par le poète était d'une arithmétique fort élémentaire. On disputait sans doute pour savoir comment il fallait comprendre l'expression « âge d'homme » (γενεά) ; mais ceux qui l'entendaient dans le sens le plus restreint arrivaient, pour la vie des Démons, au total respectable de 9,720 ans. Assurément Plutarque, non plus que ses amis, n'attache d'importance à un pareil calcul ; mais un personnage du dialogue a beau déclarer Empédocle trop hardi de condamner des êtres divins à périr comme des créatures mortelles [2], Plutarque ne veut accorder aux Démons qu'une vie extrêmement longue, et non point la vraie immortalité, privilège exclusif des dieux. Et cette opinion à laquelle il s'arrête, il pense en trouver la confirmation, en dehors même de la Grèce, dans les usages religieux de l'Égypte et de la Phrygie, où se célèbrent des fêtes tristes et des cérémonies lugubres, qui, suivant lui, ne peuvent avoir pour objets que des êtres divins dont on pleure la mort, analogues en conséquence aux Démons de la Grèce [3].

Telle est la nature des Démons. Mais ces êtres imparfaits, si supérieurs cependant, dans leur imperfection, à la misérable humanité, quel rôle jouent-ils dans la vie complexe de l'univers? Placés entre les dieux et les hommes, en relation avec les premiers, en communication avec les seconds, leurs fonctions sont multiples, et du ciel à la terre, ils accomplissent, sans se lasser, de perpétuels voyages. Ici-bas, ils se promènent souvent, ils errent invisibles, « revêtus de vapeurs » ; souvent aussi, ils reprennent leur vol à travers l'espace, vers leurs séjours divins, dont la lune paraît être alors le principal [4]. A l'égard des dieux,

1. Fragm., 163 Göttling-Flach.
2. *Cessation des Oracles*, 16, p. 418 e.
3. *Ibid.*, 10, p. 415 a.
4. *Du visage... de la lune*, 30. Cf. l'Arcturus du *Rudens* de Plaute qui, « pendant la nuit, resplendit dans le ciel et parmi les dieux, et qui, durant le jour, circule au milieu des mortels ».

les Démons sont avant tout des serviteurs. Quelques-uns, nous l'avons vu, n'ont pas abandonné le vieux Cronos déchu et, dans l'île d'Ogygie, ne cessent de veiller sur le sommeil du Titan [1]. Les autres sont à la disposition des Olympiens, non comme des esclaves, mais comme les libres exécuteurs de leurs volontés : ce sont pour les dieux des secrétaires, des interprètes [2]. Or, comme les dieux veulent être honorés sur la terre, les démons prennent soin que le culte divin ne soit pas en souffrance ; ils président aux cérémonies religieuses, à la célébration des Mystères; ce sont eux encore dont la présence vivifie les oracles, eux qui communiquent l'enthousiasme aux prophètes, qui inspirent les prophétesses. Le jour où les sources de cette inspiration sont taries, c'est que le démon qui les entretenait s'en est allé : les oracles alors disparaissent, semblables à des instruments de musique, qui ne résonnent plus, dès que le musicien cesse de jouer [3].

Les Démons n'empruntent pas seulement la voix des oracles pour instruire et pour avertir les hommes. Quelquefois ils s'adressent à eux sans intermédiaire ; ils leur parlent eux-mêmes. Et cette parole démoniaque ne ressemble pas à la parole humaine; sans émission de voix, dépourvue de son, immatérielle, elle est la communication directe d'une intelligence à une autre intelligence. Les pensées des Démons se transmettent par l'air : elles volent près de nos oreilles; mais toutes les oreilles ne les entendent pas. Troublés par les émotions de la vie, étourdis par le tumulte des passions, la plupart des hommes sont sourds à ce langage divin. Ceux-là seuls le perçoivent et le comprennent dont l'âme, mêlée aussi peu que possible aux misères du corps, est restée pure, et dont l'intelligence, grâce à cette pureté, a acquis une finesse et une subtilité merveilleuses. Tel Socrate qui, Plutarque n'en doute pas, entendait souvent la parole d'un Démon [4].

1. *Du visage... de la lune*, 26, 12.
2. *Cessation des Oracles*, p. 416 f, 417 a. Cf. Platon, *Banquet*, p. 202 e.
3. *Cessation des Oracles*, p. 417 b, 418 d, 431 b.
4. *Démon de Socrate*, 20, p. 588 e, 589 b.

Mais, si ces êtres supérieurs n'ont de véritable commerce qu'avec quelques âmes d'élite, ils veillent cependant sur tous les hommes, dont ils ont été constitués par Jupiter comme les surveillants et comme les gardiens. Ceux d'Hésiode étaient tous excellents, et ils distribuaient la richesse [1]. Après lui, il y aura des Démons sauveurs qui, en faveur des mortels qui les invoquent, interviennent dans tous les périls de mort, sur mer, ou dans les batailles. Parmi ces êtres bienfaisants Plutarque cite les Dactyles de l'Ida Crétois, les Corybantes de Phrygie, les Trophoniades de Béotie [2]. Mais, à côté de ces amis des hommes, il en est d'autres au contraire qui font du mal, soit dans une intention morale, quand ils se chargent d'abaisser l'orgueil et de châtier l'iniquité, soit par un esprit de méchanceté qui les porte à nuire. Il y a donc de mauvais Démons, comme il y en a de bons.

Les mauvais Démons paraissent avoir leur premier type poétique dans l'Atè homérique, cette fille funeste de Zeus qui « vole toujours au niveau de la tête des mortels » [3], prête à jeter chez eux l'égarement qui entraîne au mal. Ce n'est cependant pas à la faveur de l'épopée qu'ils entrèrent dans les croyances populaires, mais par d'autres voies qui nous sont inconnues. Au ve siècle, ces génies malfaisants égarent l'esprit de l'homme, déchaînent la folie, inspirent la résolution du suicide. Ajax, dans son délire, prononce des paroles « telles qu'un Démon, non un homme, a pu les lui suggérer » [4]. Quelques-uns sont des spectres vengeurs suscités contre les meurtriers par leurs victimes [5]. D'autres se glissent au chevet des malades qui, dans leur fièvre, s'en voient assaillis [6]. Pour Xénocrate, qui les introduit définitivement dans le

1. *Œuvres et Jours*, v. 123-126. Cf. Plut., *Isis et Osiris*, 26.
2. *Du visage... de la lune*, 30, 1-3, p. 944 c.
3. *Iliade*, XIX, 93.
4. Soph., *Ajax*, v. 244.
5. Xénoph., *Cyrop.*, VIII, 7, 18.
6. Hippocrate, *De la Virginité* p. 562. Ces démons paraissent appartenir à la catégorie des Incubes, sur lesquels M. W. H. Roscher a écrit récemment une étude très intéressante : *Ephialtes* (t. XX des Mémoires de la Classe phil. hist. de la Société des sciences de Saxe). Leipzig, Teubner, 1900.

domaine philosophique, ce sont des êtres puissants et redoutables, « d'un caractère sombre et morose » [1], qu'on ne satisfait qu'à force d'honneurs [2].

Ver le Ier siècle de l'ère chrétienne, l'homme entre dans la vie accompagné de deux Démons de nature opposée et d'influence contraire ; l'un bon, l'autre mauvais. Mais cette croyance n'est pas ancienne. Auparavant, tout homme a un Démon, un seul, attaché à sa personne. Ce Démon, aux yeux du vulgaire, est, suivant les cas, ou bon, ou mauvais : aux yeux des philosophes et des gens éclairés, il est toujours bon pour l'homme de bien. « N'allez pas croire, dira Ménandre [3], qu'un Démon mauvais puisse jamais nuire à l'honnête homme. » Platon, trouvant ces idées répandues autour de lui, les avait interprétées à sa façon. Le démon personnel n'était pas un être divin étranger à la personne humaine; il habitait au-dedans de nous ; il était la partie la plus noble et la plus pure de l'âme, celle qui a son siège dans la tête, celle qui nous élève au-dessus de la terre et nous rapproche de la patrie céleste : le démon particulier de chaque homme était la raison intelligente, présent des dieux [4]. « Heureux, disait ensuite Xénocrate, celui qui est en possession d'une âme vertueuse ; car c'est là le démon de chacun de nous [5]. » Sur ce point, Plutarque se sépare des Académiciens ses maîtres. Il y a dans l'âme, dit-il, une partie qui, étant mêlée à la chair et aux passions, s'altère et devient irraisonnable ; il y en a une autre qui, parce qu'elle échappe au contact de la matière, est inaccessible à la corruption. La plupart croient que cette faculté, qu'ils appellent le νοῦς, réside en notre personne ; mais ceux qui jugent sainement pensent qu'elle lui est extérieure, et lui donnent le nom de Démon. Le

1. *Isis et Osiris*, 26, p. 361 b.
2. Nous devons nous borner à ces indications. L'histoire des mauvais Démons a été faite par Lehrs, *Populäre Aufsätze*. Cf. Hild, *Étude sur les Démons*, ch. VIII, et art. *Dæmon*, du *Dictionnaire des antiquités* de Daremberg et Saglio, t. II, p. 17.
3. Chez Plutarque, *Tranquillité de l'âme*, 15.
4. *Timée*, p. 90 a.
5. Fragm. 81 Heinze (9 Mullach). Aristote, *Topiques*, II, 6, 112 a.

Démon, c'est-à-dire le principe supérieur de la raison, est donc en dehors de l'homme, mais il est tout près de l'homme, toujours disposé à l'assister, à l'éclairer; et celui-là sera heureux qui, pendant tout le cours de sa vie terrestre, aura su écouter la voix de son Démon, et qui aura obéi à sa direction [1].

L'explication philosophique du Démon personnel laisse subsister, chez Plutarque, la croyance à l'existence d'une légion d'êtres semi-divins, dont les uns font du bien, les autres du mal; et cette conception de dieux inférieurs, sans cesse occupés de l'humanité, est d'autant plus essentielle dans sa théologie qu'elle y sauvegarde la noblesse des dieux supérieurs. Ceux-ci, en effet, sont si grands et ils sont placés si haut qu'ils ne sauraient descendre à chaque instant du ciel pour nos besoins ; entrer dans nos passions et se mêler à nos affaires serait indigne de leur majesté [2]. Veulent-ils donc intervenir sur la terre, ils ont au-dessous d'eux, dans les Démons, des ministres de leurs volontés. Se désintéressent-ils des choses d'ici-bas, misérables ou insignifiantes, ils laissent faire les Démons, qui ne risquent pas de se salir au contact de cette humanité à laquelle ils ont appartenu et qui a laissé en eux quelques-unes de ses imperfections. De même, les dieux d'en haut sont si bons, et le mal, sur la terre, est si grand, qu'il faut bien que ce mal soit envoyé par des êtres malfaisants, qui sont les mauvais Démons. Et encore, ces mêmes dieux sont, par essence, si parfaits et si heureux, que les fautes ou les malheurs qui leur sont attribués par les récits des poètes ne peuvent être mis sur leur compte, mais doivent être imputés aux Démons, seuls chargés ainsi de toutes les misères divines. Quel ingénieux expédient ! Il sauvait à la fois et la réalité des faits mythologiques et la dignité morale des Olympiens. Ce n'était donc pas ceux-ci qui jadis avaient bouleversé le ciel par un combat contre les Titans : la Titanomachie, la Gigantomachie étaient des batailles livrées entre Démons. Apollon n'avait pas lutté avec le dragon

1. *Démon de Socrate*, 22, p. 591 e-f ; 592, 24, p. 593 f ; 594 a.
2. *Cessation des Oracles*, 13, p. 416 f.

Python et n'avait point servi chez Admète. Ce n'était pas Dionysos qui avait fui devant le roi Lycurgue ; ce n'était pas Dèmèter qui avait erré sur toute la terre à la recherche de sa fille. De pareilles épreuves ne conviennent pas à des divinités : des Démons seuls ont pu les subir [1]. N'est-ce pas encore l'un d'entre eux qui a commis les actes sauvages que l'on prête au vieux Cronos? Ne sont-ce pas eux qui, autrefois, réclamaient des sacrifices humains, et qui maintenant provoquent les exaltations furieuses des cultes asiatiques, qui inspirent ces fêtes lugubres où l'on pratique des jeûnes, des flagellations, où retentissent des plaintes et des gémissements [2]? Les Démons étaient ainsi responsables de tout ce que les cérémonies du culte pouvaient renfermer de choquant, et de tout ce qu'il y avait de fâcheux ou de répugnant dans les histoires divines : grâce à eux, les dieux étaient justifiés de tout reproche, restaient purs de toute souillure. Qui ne voit combien de pareilles explications devenaient un procédé commode d'interprétation mythologique?

Ceci nous amène à considérer comment Plutarque a conçu la critique des traditions religieuses, quelle a été en cela sa méthode, et quelles applications il en a faites.

1. *Cessation des Oracles*, 15, p. 417 e ; 21 p. 421 c. *Isis et Osiris*, 25, p. 360 c.
2. *Ibid.*, 14, p. 417 c.

CHAPITRE XIV

PLUTARQUE. — SON INTERPRÉTATION DES TRADITIONS SACRÉES

I

Principes généraux de la critique de Plutarque. — Il combat l'anthropomorphisme, l'évhémérisme, la théologie des Stoïciens et les croyances vulgaires. — Discussion de la légende d'Apollon. — Plutarque n'interprète pas physiquement les personnes divines. — Idée qu'il se fait de la divinité.

Les mots de méthode et de critique paraissent, de prime abord, un peu hasardés, à propos d'un écrivain qui fut historien en même temps que philosophe, et qu'en histoire on a pu accuser de crédulité. Il est bien vrai que Plutarque ne dédaigne pas le merveilleux, et que souvent il rapporte les événements les plus extraordinaires, sans en discuter, sans même en mettre en doute la réalité. Le jour où Hiéron de Syracuse mourut, la colonne de bronze érigée en son honneur s'écroula ; la statue de Cléombrotos, avant sa mort, perdit les yeux [1]. Plutarque dit cela, comme beaucoup d'autres choses non moins étonnantes, sans qu'il lui échappe aucune réflexion, et il passe outre. C'est qu'il a un goût très vif pour les traditions de toute nature, qu'il ne veut en laisser perdre aucune, qu'il se plaît à les recueillir fidèlement pour les fixer dans son œuvre. Mais l'emploi de formules telles que « on dit, on prétend, le bruit court », montre assez qu'il n'y ajoute pas une foi entière, qu'il ne les garantit en aucune façon, et que, pour son compte, il n'affirme rien : comme Hérodote, il est avant tout un conteur, et, en contant, souvent il sourit. Voici bien longtemps que Montaigne a défendu Plutarque contre ceux

1. *Oracles de la Pythie*, 8, p. 397 e.

qui l'accusaient de manquer de critique. « Le charger, dit-il, d'avoir prins pour argent comptant des choses incroyables et impossibles, c'est accuser de faulte de jugement le plus judicieux auteur du monde [1]. »

Nulle part il ne l'est plus que dans le domaine de la religion. Le respect même que lui inspiraient les dieux et l'idée qu'il avait conçue de leur perfection lui faisaient une loi de ne pas écouter trop complaisamment tout ce qu'on disait d'eux, de ne point enregistrer à l'aveugle les traditions dont ils étaient l'objet, mais au contraire d'ouvrir les yeux sur elles et de les examiner. Il en est bien quelques-unes, parmi celles du sanctuaire dont il était le prêtre, auxquelles il n'ose toucher. Il lui semble qu'Épiménide a été puni justement par Apollon, pour avoir demandé au dieu s'il était vrai que deux aigles, ou deux cygnes, partis des extrémités opposées, s'étaient rencontrés précisément en un point qui était Pytho, ainsi désignée comme l'ombilic (ὄμφαλος) de la terre [2]. D'ordinaire, il est beaucoup moins timoré. Il ne se borne pas à constater l'existence des traditions : il s'efforce d'en rechercher l'origine. Or, remarque-t-il, ce que nous savons sur le compte des dieux ne vient pas d'une source unique, mais de trois sources différentes : ce sont les poètes d'abord, les législateurs ensuite, les philosophes enfin qui nous ont enseigné ce qu'il faut penser des dieux. Il y a donc, pour ainsi parler, trois théologies diverses. Mais laquelle adopter? Elles ne sont d'accord entre elles ni sur le nombre des divinités, ni sur leur rang, ni sur leur essence, ni sur leur pouvoir [3]. Plutarque, plein de mépris pour les poètes, à l'exemple de Platon, se range sans hésiter du côté des philosophes. C'est donc à la philosophie qu'il demandera les règles de ses jugements, et sa façon de penser sur les choses divines.

La première de ces règles, qu'il ne formule pas expressément, mais qui se déduit du commencement de son traité sur *Isis et Osiris*, c'est la liberté dans la recherche du vrai. Vouloir s'élever,

1. *Essais*, II, 32, t, III, p. 191, éd. Louandre.
2. *Cessation des Oracles*, 1, p. 409 f.
3. *De l'Amour*, 18, 10, p. 763 c.

autant que le permet l'intelligence humaine, à la connaissance des dieux, est une ambition légitime, bien plus, une ambition sainte; et quiconque s'adonne à cette étude est, à sa façon, un initié; initié plus réellement pieux, plus vraiment édifiant que les autres [1]. Le second principe qui, comme le premier, semblerait plutôt moderne qu'antique, c'est de « tout rapporter à la raison » (ἐπὶ τὸν λόγον ἀνοιστέον ἅπαντα) [2]. Il ne faut donc pas faire comme ces hommes dont parlait le philosophe Théodore, qui « recevaient de la main gauche les enseignements qu'il leur présentait de la main droite ». Il faut comprendre, chercher le pourquoi des choses, s'expliquer, par exemple, dans quelle intention le législateur a institué les sacrifices et les fêtes, et, quand on assiste à des Mystères, emprunter à la philosophie les raisons qui éclairent la signification de ces cérémonies et qui en montrent la portée. « Ce n'est pas la robe de lin, dit-il encore, ni l'usage de se raser qui font le prêtre d'Isis. Le véritable Isiaque est celui qui, ayant reçu de la tradition les pratiques du culte des divinités, y applique les recherches de sa raison (λόγῳ ζητῶν), et qui s'étudie philosophiquement à pénétrer la vérité qui y est enfermée [3]. » Et ce que Plutarque dit du prêtre d'Isis s'étend, dans sa pensée, à l'adorateur des dieux helléniques.

On ne s'étonnera pas qu'un écrivain qui invite ainsi les esprits éclairés à réfléchir et à raisonner sur les choses religieuses se montre exigeant à l'égard de la mythologie, qu'il la sonde, qu'il la scrute, et qu'il consente rarement à la prendre à la lettre. Dans la masse confuse des fables relatives aux dieux, il établit d'ailleurs des distinctions. Les unes ne valent pas la peine qu'on s'y arrête : ce sont des inventions creuses, de vaines imaginations, que les poètes et les logographes ont tirées d'eux-mêmes, comme font les araignées, sans appuyer sur rien leur trame et leur tissu [4]. D'autres ont un fondement qu'il faut trouver; car il se

1. *Isis et Osiris*, 1, 2.
2. *Ibid.*, 68, p. 378 b-c.
3. *Ibid.*, 3, p. 352 c.
4. *Ibid.*, 20, p. 358 f.

cache sous sa poétique enveloppe, de même que le fruit de la vigne se dérobe à l'ombre des feuilles et des pampres [1]. La vérité simple et toute nue ne plaît pas, en effet, au commun des hommes; ils la veulent habillée et parée ; comme les enfants qui éprouvent plus de plaisir à voir des halos et des comètes qu'à contempler la lune et le soleil, ils aiment ce qui brille d'un éclat extraordinaire ; ils sont avides de merveilleux [2]. Les poètes d'autrefois ont donc voulu donner satisfaction à ce goût naturel des hommes pour la métaphore et l'allégorie ; ils ont créé le mythe, que Plutarque compare ingénieusement à l'arc-en-ciel. De même que celui-ci est un reflet de la lumière du soleil dont les rayons se réfractent dans la nue, de même le mythe est l'image brisée d'une vérité ; et ce miroir brisé, on peut en rassembler et en rapprocher les morceaux ; on peut le restituer [3].

Tels sont les principes généraux qui guident Plutarque dans l'examen des fables mythologiques, comme dans celui des cérémonies et des pratiques du culte. Mais il nous faut aller plus avant, et pénétrer le détail. L'intérêt de pareilles interprétations, à ce moment de l'histoire du paganisme, est évident.

Que pouvait penser Plutarque de la théologie courante ? On le devine, à son horreur de la superstition. Il est frappé tout d'abord du tort que l'art fait à la religion, telle qu'il la conçoit : prêter aux dieux les formes humaines, même les plus nobles, n'est-ce pas induire en erreur le commun des mortels, qui sera tenté d'en croire les sculpteurs, les fabricants d'images de cire, et qui s'imaginera qu'en effet les dieux ont un corps, et que ce corps est pareil à celui de l'homme [4]. Bien plus, n'en viendra-t-on pas à confondre l'image avec le modèle, le dieu avec l'effigie du dieu? Par un funeste abus de langage, n'a-t-on pas dit que Lacharès avait dépouillé Athèna, que Denys de Syracuse avait coupé à

1. *De la lecture des poètes*, 10, p. 28 e.
2. *Oracles de la Pythie*, 30, p. 409 d-e.
3. *Isis et Osiris*, 20, p. 358 f-359 a.
4. *De la Superstition*, 6, p. 167 e. Cf. les réflexions de l'Académicien Cotta, au 1er livre du *De nat. deorum*, 27-28.

Apollon les boucles de sa chevelure, comme si les divinités n'étaient pas ailleurs que dans leurs statues? Et ainsi, l'on se fera d'elles l'idée la plus grossière et la plus fausse[1]. Plutarque donc, à l'exemple d'Épicharme, sans lui emprunter ses raisons, mais avec non moins de fermeté, repousse l'anthropomorphisme; et la répugnance que lui inspire cette vulgaire croyance l'a conduit sans doute au mépris de l'évhémérisme, dont il voit le danger et dont il ne peut parler sans colère. Dire que les dieux ont été jadis des princes, des rois puissants, faire descendre du ciel sur la terre leurs personnes augustes, c'est, suivant l'expression de Simonide, déclarer la guerre à la longue suite des âges, entreprendre de déraciner une croyance fixée dans les esprits depuis que le monde est monde; c'est ouvrir les portes au large à ce peuple d'athées qui réduit les êtres divins aux proportions de l'homme; c'est donner enfin une éclatante approbation à l'effronterie de l'imposteur qui s'appelle Évhémère[2].

Plutarque ne ménage guère plus la théologie des Stoïciens. Des philosophes qui enferment les dieux dans la matière, dont ils leur font subir toutes les vicissitudes jusqu'au jour où ces dieux seront détruits avec elle, pouvaient-ils plaire à celui qui place au contraire la divinité très haut, bien au-dessus de la terre et du monde, dans la région de l'immuable, où règne et régnera sans fin son essence éternelle? Plutarque dénonce donc, sur ce point comme sur plusieurs autres, les absurdités stoïciennes. Prétendre que les dieux ne sont que les propriétés des éléments, ou bien qu'ils sont les vents, les cours d'eau, les semailles, le labour, les changements de saisons; affirmer, avec Cléanthe, que Perséphone est le souffle qui pénètre les fruits de la terre; dire avec un poète que les bras des moissonneurs coupent les membres de Dèmèter, c'est défier le sens commun. Serait-il moins ridicule, en parlant d'un navire, de confondre la voilure, les câbles et l'ancre avec le pilote, ou d'assimiler, dans un métier à tisser,

1. *Isis et Osiris*, 71.
2. *Ibid.*, 22, 23.

la trame et les fils avec le tisserand? Doctrine funeste et vraiment impie, qui applique les noms des dieux à des objets insensibles, inanimés, nécessairement détruits par l'homme qui s'en sert, comme si la divinité était un être privé de vie et de raison, que l'homme puisse tenir dans sa main[1]!

La théologie des poètes, très différente de celle des Stoïciens, si elle supporte mieux l'examen, est cependant souvent suspecte. On sait combien ces enchanteurs sont habiles et comme ils s'entendent à parer le mensonge des couleurs du vrai; il faut donc se méfier de leurs séductions. Mais comment s'apercevoir qu'ils nous trompent? Plutarque répond que c'est la piété qui doit nous en avertir, la piété vraie, celle qui ne se borne pas à réclamer l'euphémie dans les cérémonies religieuses, mais qui la met en pratique; celle qui n'a sur le compte des dieux que des pensées pures et qui ne tient à leur sujet qu'un langage décent[2]. Or, que d'indécences chez les poètes! Que de récits qui compromettent et déshonorent la divinité! Des dieux qui se querellent et qui se battent, dont l'un jette l'autre en bas de l'Olympe, qui, sur la terre, se laissent blesser par des mortels, doivent-ils être pris au sérieux, puisque le poète lui-même, se contredisant, affirme que les dieux ont « la vie facile », qu'ils sont exempts de soucis, et qu'ils mènent une existence toute bienheureuse? Que penser encore de Poséidon entr'ouvrant la terre pour mettre le Tartare à nu, de Zeus pesant dans une balance le sort d'Achille et celui d'Hector, ou tirant le bien et le mal, destinés aux hommes, des deux tonneaux qui sont à la porte de son palais? N'est-il pas clair que ce sont là de pures fictions, composées en vue de charmer ou d'étonner l'auditeur[3]? Et, quand les Athéniens nous parlent de la querelle de Poséidon et d'Athèna se disputant la possession de leur cité, n'est-ce point de leur part un conte assez

1. *Isis et Osiris*, 66. Cf. *Cessation des Oracles*, 29. *A un prince ignorant*, 5, 1, p. 781 f.
2. *Isis et Osiris*, 68 fin.
3. *Lecture des poètes*, p. 16 e-f-17 a, p. 24 a.

ridicule[1] ? N'ajoutons donc foi à aucune fable de cette espèce. N'écoutons non plus nulle tradition qui porte atteinte à l'idée qu'on doit se faire de la nature divine, laquelle est bienheureuse et impérissable. Et si, par exemple, il se trouve des gens pour croire et pour répéter qu'Horos a été démembré, qu'Isis a été décapitée, en les entendant, dit Plutarque empruntant une énergique expression d'Eschyle, « il faut cracher et se rincer la bouche »[2].

Parmi les dieux, il en est un dont il a surtout à cœur de préserver la nature de tout impur alliage : c'est celui qu'il servait, Apollon. Le dieu de Delphes, d'après lui, ne ressemble ni à Dionysos ni à Héraclès, qui ont longtemps séjourné sur la terre, qui n'étaient pas dieux d'abord, qui le sont devenus, et qui n'ont conquis l'immortalité qu'avec le temps, et au prix de la vertu. Apollon est de la famille des dieux éternels, de ceux qui n'ont pas été engendrés ici-bas[3]. Il résulte de cette conception que les fables relatives à sa naissance sont sans fondement. Plutarque n'est pas satisfait davantage de ce que racontaient sur les incidents de la vie du dieu à Pytho les théologiens de Delphes, et, par la bouche d'un personnage de ses dialogues, il proteste contre leurs téméraires assertions. « Ne prétendent-ils pas, dit Cléombrotos, qu'ici jadis le dieu livra un combat à un serpent pour la possession de l'oracle, et ne laissent-ils pas répéter cela aux poètes et aux rhéteurs qui se disputent le prix aux théâtres dans les concours[4] ? » La légende de Pytho était si extraordinaire que le bon sens sceptique de Cléombrotos avait beau jeu. N'est-ce pas une plaisanterie ridicule de supposer qu'Apollon, après avoir tué une bête féroce, ait eu besoin de s'enfuir aux extrémités de la Grèce pour s'y purifier, et ait dû se soumettre aux formalités qu'accomplissent les hommes qui ont tué un de leurs semblables, quand ils veulent apaiser le courroux de Génies vengeurs? Les

1. *Amitié fraternelle*, 18, p. 489 b.
2. *Isis et Osiris*, 20, ἀποπτύσαι καὶ καθήρασθαι στόμα.
3. *Vie de Pélopidas*, 16, 7.
4. *Cessation des Oracles*, 15, p. 417 f.

rites de la fête des *Septèria* ont une autre signification que celle que leur attribuent les Delphiens. La tente de feuillage que l'on dresse tous les neuf ans sur la terrasse du temple ne figure pas le repaire du dragon, mais la demeure d'un roi. Et, quand le jeune garçon qui représentait, croyait-on, la personne d'Apollon, s'avance à la dérobée suivi d'une troupe d'adolescents armés de torches, met le feu à la tente, renverse la table et s'enfuit brusquement sans retourner la tête, lorsque ensuite il va par de longs détours jusqu'à Tempé pour y subir les purifications d'usage, ce sont là sans doute autant de cérémonies symboliques ; mais ces symboles ne se rapportent en aucune façon à la vie du dieu ; ils laissent plutôt supposer qu'autrefois, à Pytho, a été commis un grand crime, un épouvantable forfait dont l'expiation n'est pas encore achevée. Il n'est donc pas vrai qu'Apollon se soit enfui de Delphes, condamné à une vie errante ; il n'est pas vrai non plus qu'il ait été exilé du ciel et que, sur la terre, il soit devenu l'esclave d'un mortel. Des épreuves aussi humiliantes sont indignes d'un si grand dieu [1].

Faut-il en croire davantage ceux qui sont assez enfants pour s'imaginer que le dieu de Delphes rend lui-même ses oracles, que, pareil à un ventriloque, il entre dans le corps des prophètes, pour se servir de leur bouche et de leur voix comme d'instruments ? Sans doute le principe de la divination émane de lui ; car il connaît toutes choses, et c'est parce qu'il connaît tout qu'il inspire à la curiosité des esprits intelligents un si vif désir de chercher la vérité. Quelques-unes même de ses épithètes, celles qui le désignent comme le dieu Pythios, Délios, Phanæos, Isménios, Leschanorios, paraissent à Plutarque pouvoir s'expliquer par l'idée de la science dont il est la source [2]. Mais cette science, il ne la communique pas directement aux hommes dans ses oracles : comme font souvent les autres dieux, pour entrer en relation avec l'humanité, il se choisit des intermédiaires. Nous avons vu

1. *Cessation des Oracles*, p. 418 a-c.
2. *Ibid.*, 9, p. 414 e. *Inscript. de Delphes*, 1, p. 384 f ; 2, p. 385 b-c.

que ces intermédiaires sont les Démons, que ce sont eux qui inspirent la Pythie, et, en général, tous les prophètes d'Apollon.

On disputait, au temps de Plutarque, sur la nature de ce dieu si vénéré. L'opinion la plus générale et la plus répandue, même parmi les gens éclairés, l'identifiait au soleil[1]. Telle paraissait être, en effet, la signification de quelques-uns des symboles dont étaient accompagnées ses images. L'artiste qui, le premier, avait figuré un coq sur la main d'Apollon, n'avait-il pas voulu faire allusion à l'heure matinale où se lève l'astre brillant? Celui qui, au pied du palmier de bronze offert par les Corinthiens, avait ciselé des grenouilles et des serpents d'eau, n'avait-il pas eu l'intention de faire de ces animaux un emblème du printemps, époque où le soleil triomphe de l'hiver et commence à régner en maître dans l'espace éthéré[2]? Le soleil, dont les rayons fécondent la terre et mûrissent les fruits, procure à l'homme la nourriture qui est la condition de sa vie. Il n'est donc pas surprenant qu'on ait fait de lui un dieu « philanthrope », un dieu protecteur des naissances et des familles, qui n'existeraient pas sans lui. Mais quoi! sa divine essence peut-elle se confondre avec celle de l'astre que les mortels voient rayonner dans le ciel? Apollon est-il vraiment le soleil? N'est-il pas plutôt le maître et le père de l'astre qui se manifeste aux regards des hommes, tandis que le dieu dérobe son essence dans une sphère inaccessible, impénétrable à nos sens, au-dessus et en dehors de toute nature visible. Telle est la question que débattent les amis de Plutarque, et qui reste en suspens à la fin du traité de la *Cessation des Oracles*[3]. Mais lui-même a là-dessus une opinion, qui se fait jour ailleurs. Quand Sérapion lui pose cette question : « Croyez-vous que le soleil diffère d'Apollon? », il répond sans ambages : « Oui, autant que la lune diffère du soleil. » Et il ajoute : « Le soleil est cause que tout le monde méconnaît Apollon, car il ne montre à nos sens

1. *Cessation des Oracles*, p. 386 b. P. 1130 a.
2. *Oracles de la Pythie*, 12, p. 400 c.
3. 7, p. 412 c, εἴτε ἥλιός ἐστιν, εἴτε κύριος ἡλίου καὶ πατήρ. Cf. p. 438 e.

que l'apparence et il détourne notre esprit de la réalité[1]. » Cette réalité, c'est l'essence du dieu, que l'imagination seule, quand elle prend son vol vers les régions supérieures, peut contempler comme dans un rêve, mais qui n'a rien de commun avec ce que voient nos yeux[2]. Des hommes d'esprit ingénieux, habiles dans l'art des analogies, disaient qu'entre le soleil et Apollon, il existe le même rapport qu'entre le corps et l'âme, entre la vue et l'intelligence, entre la lumière et la vérité[3]. Plutarque dit, plus nettement, que le soleil n'est pas le dieu, qu'il est seulement son image visible.

De même il ne consent pas à confondre la terre avec Dèmèter, ni la lune, cette terre céleste, avec Perséphone. Il croit sans doute reconnaître, dans les fables qui avaient cours au sujet de ces deux déesses, une part de vérité. Dèmèter courant à la recherche de sa fille, et Coré impatiente de rejoindre sa mère, c'est l'image de la terre et de la lune qui, séparées, aspirent à se rapprocher et qui souvent semblent s'embrasser dans l'ombre. Ce qu'on dit encore, que Perséphone passe six mois dans le ciel et six mois dans les ténèbres souterraines, n'est point un mensonge ; il y a seulement une erreur de calcul. « Ce n'est pas durant six mois, mais tous les six mois que la lune est enveloppée par la terre, qui la tient dans son ombre comme dans des bras maternels. » Quelle que soit la valeur de ces interprétations, Perséphone n'est pas la lune elle-même, mais bien « la divinité qui réside dans la lune, et qui y règne en maîtresse[4]. » Plutarque se garde donc de glisser dans les erreurs de ces Stoïciens qu'il ne peut souffrir. Des corps célestes comme de la matière terrestre il détache les substances divines, pour leur prêter, dans le domaine de l'immatériel et de l'invisible, une vie supérieure et une activité indépendante. Dès lors, on ne sera pas surpris qu'il

1. *Oracles de la Pythie*, 12, p. 400 d.
2. *Inscr. de Delphes*, 21, p. 393 d.
3. *Cessation des Oracles*, 42, p. 433 d-e.
4. *Du visage... de la lune*, 21, 15 ; 27, ἡ ἐν σελήνῃ καὶ κυρία τῶν περὶ σελήνην. Cf. *Contre Colotès*, 27, p. 1123 a... ἔμψυχον...τὴν σελήνην.

se refuse à accepter les interprétations que les Stoïciens, et beaucoup de gens à leur exemple, donnaient des fables homériques. Comme eux, sans doute, il croit que ces fables ont un sens caché, et que le langage des poètes est allégorique; mais il est persuadé que c'est faire violence à ces allégories et les détourner de leur sens que de les expliquer par les phénomènes de la nature. Deux exemples cités dans le traité de la *Lecture des poètes*[1] ne laissent aucun doute sur sa pensée. Certains interprètes d'Homère prétendaient que le commerce adultère d'Aphrodite et d'Arès signifie la rencontre des deux planètes, et que la séduction de Jupiter par Hèra figure la purification de l'air par l'élément igné. Vaines imaginations ! Le poète, dans ce qu'il dit d'Aphrodite, veut simplement nous tenir en garde contre le danger des existences efféminées et des mœurs licencieuses, et là où il parle d'Hèra, il laisse entendre que, si pour plaire aux hommes la femme a recours aux artifices, de semblables pratiques n'ont d'effet que pour un jour; car après le plaisir viendra le dégoût[2]. Plutarque écarte donc les interprétations physiques des mythes[3] pour leur substituer ces interprétations morales qui, depuis Théagène de Rhégium, étaient fort en faveur auprès de la plupart des commentateurs d'Homère.

Cette assertion semble contredite par un texte, très intéressant pour l'histoire des idées religieuses de la Grèce, qu'Eusèbe[4] nous donne comme étant de Plutarque : c'est le fragment relatif à la fête des Dædala de Platées. On lit, en effet, au commencement de ce morceau[5], que la théologie des hommes d'autrefois, comme le montrent les poésies orphiques, les traditions de l'Égypte et de la Phrygie, est une théologie mystérieuse, pré-

1. Ce traité n'est pas un dialogue; on est donc assuré d'y trouver le sentiment même de Plutarque.
2. *Lecture des poètes*, 4, p. 19 f-20 a.
3. Il repousse également les interprétations psychologiques. Une partie de l'*Éroticos* a pour objet de démontrer qu'Eros est bien un dieu, et non une passion personnifiée. P. 757 c.
4. *Préparat. Évangél.*, III, 1.
5. Fragm. de Plutarque, éd. Dübner (coll. Didot), IX, 1 (p. 17).

sentée à dessein sous forme d'énigmes ; que la pensée secrète des anciens sages semble cependant percer dans les rites et les fêtes des Mystères, comme aussi dans les cérémonies symboliques des sacrifices, où l'on peut aller la chercher. Or, quel est le caractère de cette antique théologie? Elle est un φυσικὸς λόγος, une doctrine de la nature. Un peu plus loin, l'auteur, après avoir raconté le mythe qui se rapportait à l'origine des Dædala, veut montrer ce qu'il signifie ; et l'explication qu'il en donne est toute physique. La querelle de Zeus et d'Hèra ne serait autre chose qu'un trouble de la nature et une discorde d'éléments. Zeus, c'est le feu et la chaleur ; Hèra, c'est le vent et l'humidité. Quand donc ces deux forces diverses, rompant leur harmonie, entrent en guerre et se déchaînent, le feu de Jupiter brûle la terre qui se dessèche ; ou bien la nature humide d'Hèra verse, au milieu de l'ouragan, des torrents d'eau qui inondent le sol. C'est ce qui arriva quand jadis la Béotie fut submergée. Mais, le jour où la terre réapparut et où l'élément liquide se retira, « on donna à la sérénité de l'atmosphère redevenue calme le nom de concorde et de réconciliation des dieux »[1]. Cette ingénieuse interprétation n'a-t-elle pas une couleur toute stoïcienne? On se souvient que, pour Chrysippe, Jupiter est l'éther lumineux ; que, pour Cornutus, il est, comme pour l'auteur des *Dædala*, le feu céleste. Tout le Portique reconnaît dans Hèra l'air qui est au dessous du ciel, c'est-à-dire l'atmosphère terrestre, souvent agitée par les vents ou chargée de pluies. Il semble donc qu'un disciple de cette école eût pu écrire le passage dont nous venons de parler. Mais, comment Plutarque, qui n'a jamais cessé de combattre les Stoïciens, qui déclare leur théologie ridicule, qui ne veut pas des interprétations physiques appliquées aux fables d'Homère, serait-il tombé dans une telle contradiction? Ou bien donc l'opuscule des *Dædala* est du nombre de ceux qui ont été faussement attribués à Plutarque, ou bien le fragment qui nous en reste faisait partie d'un dialogue dont l'un des interlocuteurs soutenait une opinion

1. Fragm. IX, 7, 1-3.

qui lui était particulière[1]. En réalité, Plutarque n'a jamais confondu les personnes divines avec les éléments de la nature[2].

Si Plutarque n'aborde pas l'étude des choses religieuses dans l'esprit des Stoïciens, il en a la même curiosité qu'eux, et il cherche, comme eux, les raisons de tout ce qui peut frapper ses yeux, aux abords des temples ou dans les cérémonies du culte. Pourquoi, pour entretenir le feu perpétuel, se sert-on, à Delphes, de sapin seulement et non d'un autre bois? Pourquoi les fumigations de laurier ? Que signifie le trépied? Que veut dire la

1. Voir sur ce point l'étude publiée dans les *Mélanges Weil*, p. 111-116.

2. M. Bernardakis (p. IX de la Préface de son édition des *Morales*, coll. Teubner) prétend le contraire. Il allègue d'abord la *Vie d'Homère* ; mais cet ouvrage, rempli en effet d'interprétations physiques des mythes, est justement considéré comme apocryphe par Volkmann (*Leben u. Schr. d. Plut.*, I, 116) et par Diels, qui en a fait la preuve (*Doxogr. gr.*, p. 88, *De Plutarchi Vita Homeri*. Voir la conclusion, p. 99). Il cite le chap. 20 d'*Isis et Osiris*; mais, dans cet endroit, Plutarque n'affirme nullement que la fable d'Osiris soit une allégorie; pour lui, elle est seulement une altération de la réalité. Ce qui le prouve, c'est qu'au chap. 25, il dit que les aventures d'Osiris et d'Isis sont arrivées, non pas à des dieux ou à des hommes, mais à « des Démons puissants »; et le chap. 64 montre qu'il croit fermement à l'existence et à l'action de personnes divines : « Ni l'eau, dit-il, ni le soleil, ni la terre, ni le ciel ne sont Osiris ou Isis; on aurait tort de le penser. » M. Bernardakis renvoie encore au chap. 27 du *Visage de la lune*, où Dèmèter paraît un instant confondue avec la terre, et Perséphone avec la lune; mais ce n'est là qu'une apparence (v. plus haut). L'opinion en question n'est d'ailleurs exprimée ni par Plutarque ni par Lamprias : elle est attribuée par Sylla à un étranger qui avait voyagé dans l'île merveilleuse d'Ogygie. Faut-il encore tenir compte du passage des *Symposiaques*(III, 9, p. 657 e) où le père de Plutarque semble vouloir expliquer la fable des nombreuses nourrices de Bacchus, qui sont les Nymphes, par cette idée que le vin, pour devenir doux et inoffensif, a besoin d'être mêlé à beaucoup d'eau? Dans l'usage, le nom de Bacchus n'était-il pas souvent synonyme de vin, et ne faut-il pas voir ici un simple jeu de mots sur νύμφαι, qui veut dire « Nymphes » et « eaux » ? — Une seule fois (*Du Froid primitif*, 14, p. 950 e), Plutarque prête à Homère l'intention d'exprimer mythiquement des phénomènes physiques : c'est à propos de la fameuse bataille du 20e chant de l'*Iliade*. Mais cette interprétation, qu'il n'invente pas, qui était courante dans les écoles depuis Théagène de Rhégium (V. plus haut, p. 274), est une exception unique. Elle ne peut suffire à établir, comme semble le croire M. Bernardakis, que Plutarque voyait dans tous les mythes divins des allégories physiques.

lettre E gravée au fond du sanctuaire du dieu[1] ? La discussion de cette dernière question remplit tout un dialogue, et quelques-unes des réponses qui y sont faites touchent à la plus haute métaphysique. Pourquoi encore les divinités sont-elles figurées avec tel ou tel attribut, et quel en est le sens ? Quelques-unes des raisons données par Plutarque ou par ses amis sont toutes positives. Si le pin, par exemple, est consacré à Poséidon, dieu de la mer, c'est que cet arbre, comme ses congénères, est employé à la construction des vaisseaux, qu'il fournit en outre la poix et la résine dont on enduit leur charpente. Si ce même arbre est un des attributs de Dionysos, c'est que, là où il abonde, la vigne produit, dit-on, un vin très doux ; c'est, de plus, qu'il a des propriétés capables de bonifier la liqueur de Bacchus et d'aider à sa conservation[2]. Autrefois, en effet, comme aujourd'hui encore, la plupart des Grecs avaient l'habitude de résiner leur vin. — D'autres explications ont un caractère moral. Le dragon qui se déroule aux pieds de l'Athèna de Phidias signifie que les vierges ont besoin d'être gardées. La tortue qui rampe au bas de la statue de l'Aphrodite d'Élis rappelle aux femmes mariées qu'il leur convient d'être sédentaires et d'observer le silence[3]. Le narthex consacré à Dionysos laisse entendre qu'on ne doit se souvenir d'aucune des fautes commises dans le vin, ou bien que ces fautes ne réclament que de légères corrections[4].

D'autres fois on surprend dans les interprétations de Plutarque le souci, qui est constant chez lui, de donner de la divinité la plus haute idée qu'il est possible. Il y avait en Crète une statue de Jupiter, où le dieu était représenté sans oreilles : la raison, dit-il, en est claire ; c'est que l'être souverain, le maître de tous les hommes, ne doit écouter personne en particulier[5]. On voyait encore çà et là en Grèce de vieilles images d'Hermès, sans mains,

1. *Inscript. de Delphes*, 2, p. 385 c.
2. *Propos de table*, V, 3.
3. *Isis et Osiris*, 75.
4. *Propos de table*, I, p. 612 c.
5. *Is. et Os.*, *ibid.*, p. 381 c.

sans pieds, et le phallos dressé : ne s'expliquent-elles point par le fait qu'Hermès est le λόγος, la raison, et le phallos un emblème de fécondité? Ne font-elles pas comprendre que les vieillards peuvent se passer de l'activité du corps, s'ils ont celle de la raison féconde[1]?

Il arrive enfin que certaines interprétations aient une plus vaste portée et qu'elles enferment des vues sur la genèse de l'homme et sur celle des choses. De toute antiquité, on a sacrifié, en Grèce, à Poséidon πατρογένειος (qui a engendré les pères). Pourquoi ? C'est que les Grecs d'autrefois, de même que les Syriens, qui vénèrent le poisson comme un frère, pensaient que l'homme doit sa naissance à la substance humide[2]. Et encore, dans les fêtes orphiques de Bacchus, parmi les divers symboles offerts aux regards des initiés, que signifie celui de l'œuf ? N'est-il pas la représentation du grand Être qui contient tout en germe et qui produit tout[3] ?

De ces interprétations variées, il en est peu sans doute qui soutiennent l'examen. Mais celles même qui nous font sourire aujourd'hui attestent combien l'esprit de Plutarque et celui de ses amis s'appliquait curieusement à éclaircir les moindres détails de la religion; elles montrent aussi quels sentiments et quelles intentions ils apportaient dans cette recherche, qui ne s'en tenait pas à la Grèce, dont elle franchissait souvent les étroites limites.

1. *Si un vieillard doit prendre part au gouvernement*, 28, p. 797 f.
2. *Propos de table*, VIII, 4, p. 730 e.
3. *Propos de table* II, 2, p. 636 c.

II

Curiosité de Plutarque pour les religions étrangères, dont il compare les traditions avec celles de la Grèce. — Ce qu'il dit des Juifs. — Sources de sa connaissance de la religion égyptienne. — Interprétations diverses de la légende d'Osiris et d'Isis. Explication de Plutarque. — Les usages religieux de l'Égypte. L'adoration des animaux. — Conclusions sur la critique de Plutarque.
Pourquoi il ne sera pas question de Lucien.

Plutarque n'a pas seulement pris une connaissance exacte de la religion romaine pendant le long séjour qu'il fit dans la capitale de l'empire; il a encore visité l'Égypte, ou, tout au moins, il s'est entretenu avec les Grecs d'Alexandrie; et c'est à ces entretiens, comme aux réflexions qu'ils inspirèrent à sa philosophie, que nous devons le plus intéressant ouvrage d'exégèse religieuse que nous ait légué l'antiquité, le traité sur *Isis et Osiris*. Plutarque n'était pas seul d'ailleurs à être animé de cette curiosité. Parmi ses contemporains, il s'en trouva plusieurs qui, pour satisfaire une véritable passion de science religieuse, entreprirent de longs et pénibles voyages. Tel ce Cléombrotos de Lacédémone qui avait visité le sanctuaire d'Ammon, pénétré chez les Troglodytes, navigué très avant dans la mer Rouge et abordé plusieurs fois aux côtes qu'elle baigne. Et ce n'était pas le commerce — Plutarque a soin de le faire observer — qui l'avait conduit si loin de Sparte. Cléombrotos était simplement un homme « avide de voir, avide de s'instruire », qui, possesseur d'une assez belle fortune et jugeant inutile de l'accroître, consacrait ses loisirs à parcourir ainsi le monde, recueillant partout les traditions où il croyait trouver des matériaux pour la philosophie, laquelle, à son sens, ne devait avoir d'autre fin que la théologie, c'est-à-dire la science de la divinité [1]. Tel encore ce Dèmètrios, le grammairien, qui, de Tarse sa patrie, s'était aventuré jusqu'aux îles

1. *Cessation des Oracles*, 2, p. 410 a-c.

voisines de la Grande-Bretagne, envoyé, disait-il, par l'empereur pour explorer ces parages, d'où il avait rapporté une tradition relative au châtiment de Cronos, et des renseignements sur l'existence et sur la nature des Démons [1].

Sans être allé aussi loin, Plutarque s'est enquis curieusement de toutes les religions étrangères, et il en sait tout ce qu'on pouvait sans doute en savoir de son temps. Assurément, celle d'Égypte mise à part, il ne les aime guère, frappé qu'il est du danger que certaines de leurs pratiques font courir à l'esprit grec. Observer le sabbat, se plonger dans la fange, se jeter la face contre terre, s'accroupir honteusement, lui paraissent les signes de superstitions odieuses que les Hellènes feront bien de laisser aux Barbares ; en particulier, il conseille instamment à la femme grecque de fermer sa porte à toutes les dévotions extraordinaires venues de l'Orient [2]. Parle-t-il des Carthaginois, il exprime énergiquement l'horreur que lui inspire l'usage, chez ce peuple, des sacrifices humains, et il déclare qu'il leur eût été plus utile d'avoir pour législateurs un Critias, un Diagoras, des athées qui n'auraient institué aucun culte, que de célébrer des sacrifices du genre de ceux qu'ils offraient à Cronos. A propos des Scythes et des Gaulois, il fait également cette réflexion que mieux eût valu pour eux n'avoir absolument aucune idée de la divinité que de croire à des dieux avides du sang de victimes humaines [3].

La répugnance qu'il éprouve pour ces sauvages pratiques et le vif sentiment qu'il a de la supériorité des traditions du culte grec ne l'empêchent pas d'apercevoir les liens qui unissent entre elles les religions disséminées à la surface de la terre ; et sa pensée s'élève parfois jusqu'à cette haute vue que les dieux des

1. *Cessation des Oracles*, 18, p. 419 f-420 a.

2. *De la Superst.*, 3, p. 166 a-b. *Préceptes conjugaux*, 19, p. 140 e.

3. *De la Superst.*, 12. Dans le traité des *Délais de la Justice divine*, 6, p. 552 a, Plutarque rapporte ce fait intéressant que Gélon, vainqueur des Carthaginois dans une grande bataille, ne fit la paix avec eux qu'à la condition qu'ils cesseraient de sacrifier des enfants à Cronos.

nations non seulement se ressemblent, mais, sous des noms différents, sont identiques. Il n'y a pas des dieux particuliers aux Barbares et des dieux propres aux Hellènes ; il n'y en a pas qui habitent le nord, d'autres le midi. Et, de même que le soleil, la lune, le ciel, la terre, la mer, sont communs à tous les peuples, bien que chaque peuple leur donne un nom différent, ainsi cette Raison, cette Providence unique qui mène l'univers, et aussi les puissances secondaires qui veillent à la conservation de toutes ses parties, sont honorées, sous des appellations diverses, selon l'usage de chaque pays ; mais les symboles sacrés, « les uns d'une signification plus obscure, les autres d'un sens plus clair, conduisent tous également la pensée de l'homme vers les choses divines »[1].

Cette opinion s'appuie ou prétend s'appuyer sur des faits. Plutarque a remarqué qu'il y a chez les barbares des noms de dieux qui, comme celui d'Hermanoubis en Égypte, ont une forme grecque ; c'est, dit-il, qu'ils ont été apportés jadis par des émigrants, et qu'ils se sont naturalisés à l'étranger où ils subsistent encore aujourd'hui[2]. Il ne va pas d'ailleurs jusqu'à en conclure que les dieux adorés en dehors de la Grèce aient tous, sans exception, une origine hellénique ; mais, poursuivant ses rapprochements, il met en lumière un fait des plus importants pour l'histoire comparée des religions. Grecs et Barbares, remarque-t-il, célèbrent également des fêtes d'un caractère triste, marquées par des démonstrations de douleur. Aux Thesmophories d'Athènes, les femmes jeûnent, assises sur le sol ; en Béotie, des cérémonies de désolation rappellent le désespoir de Dèmèter après la descente de Corè aux enfers. D'autre part, si l'on considère l'Asie, les Paphlagoniens disent qu'en hiver la divinité est enchaînée et garrottée ; les Phrygiens disent qu'elle dort, et ils célèbrent une fête qu'ils appellent « la fête de l'assoupissement » (κατευνασμοί). Or, en Grèce comme en Asie, ces fêtes tristes tombent

1. *Isis et Osiris*, 67, p. 378 a.
2. *Ibid.*, 61, p. 375 e-f.

toutes à la même époque, qui est celle du lever des Pléiades, au mois des semailles. Elles doivent donc avoir été instituées toutes pour la même raison; et cette raison, d'après Plutarque, est la suivante. Les hommes d'autrefois, quand les fruits du sol avaient disparu, ouvraient la terre de leurs propres mains, pour y déposer et y ensevelir les graines, dont ils se demandaient avec anxiété s'il sortirait une vie nouvelle; ils menaient alors une sorte de deuil, avec des pratiques analogues à celles des funérailles. Leurs descendants ne comprirent pas le sens de cette tradition; ils confondirent les dieux avec les fruits, présents des dieux; en sorte que les vicissitudes de la végétation, sa croissance et son dépérissement annuels furent transformés par eux en des naissances et des morts divines [1]. On voit combien ce genre d'interprétations se rapproche de celles qui ont servi aux modernes à expliquer la fable hellénique de Dèmèter et de Corè, et les fables du même genre des diverses mythologies.

La curiosité religieuse de Plutarque s'est portée presque sur tous les points du monde connu. Peut-être ne faut-il pas trop se fier à cette assertion que les Cimmériens ne reconnaissent pas le Soleil comme dieu, qu'il ne croient même pas à son existence [2] : ne pense-t-on pas aussitôt, en effet, aux Cimmériens d'Homère, enveloppés de brouillards, vivant dans une nuit perpétuelle? Les traditions rapportées par le grammairien Dèmètrios des îles voisines de la Grande-Bretagne ne méritent pas non plus, tant elles sont merveilleuses [3], une sérieuse créance. Mais d'autres renseignements sont plus précis. C'est ainsi qne Plutarque nous apprend, en passant, que les Dryopes, peuplade pélasgique du mont Œta, donnaient à leurs dieux le nom de Πόποι [4]; que, dans un coin de la Lycie, se pratiquait l'ichthyomancie, la divination

1. *Isis et Osiris*, 69. *Ibid.*, 70, p. 378 f-379 a-b.
2. *De la Superst.*, 10.
3. *Cessation des Oracles*, 18, p. 420 a.
4. *Lecture des poètes*, 6, p. 22 c. Cela explique un vieux mot de la langue hellénique, et l'exclamation ὦ πόποι, qui s'échappe si souvent de la bouche des héros homériques.

fondée sur l'observation des mouvements des poissons [1]; que les Mèdes et les Assyriens adoraient le feu, et que la raison de cette adoration doit être cherchée dans le sentiment de crainte qui leur faisait honorer ce qui peut nuire plutôt que ce qui est vraiment digne de vénération [2]. Enfin, tout un chapitre du traité sur *Isis et Osiris* [3] est un résumé de la mythologie persane, telle qu'elle était exposée par les Mages.

Mort à un âge assez avancé, au delà peut-être de l'an 130 du second siècle, Plutarque ne paraît pas cependant avoir jamais entendu parler du Christ et de sa doctrine. Ce n'est pas que dans ce coin de Béotie où, à son retour de Rome et après avoir longtemps couru le monde, il s'est retiré pour n'en plus sortir, il ait vécu entièrement isolé. A Chéronée, il reçoit de fréquentes visites ; il se plaît à faire les honneurs de sa petite ville à beaucoup d'étrangers, particulièrement à ses amis romains, dont quelques-uns, comme Sossius Sénécion, sont des personnages considérables, très mêlés au mouvement du siècle. Tous les bruits venus du dehors parviennent donc ainsi à ses oreilles. Et pourtant, lui qui cite tant de dieux étrangers, de celui des chrétiens il ne dit rien, absolument rien. Faut-il s'en étonner autant que l'ont fait jadis certains critiques, et ce silence n'a-t-il pas sa raison ? Comment Plutarque aurait-il parlé des chrétiens à un moment où le christianisme, confondu dans la tourbe des religions orientales qui pullulaient en Grèce et dans toutes les grandes villes de l'empire romain, ne faisait pas figure dans le monde, quand il ne vivait que d'une vie obscure et cachée [4] ?

1. *Intelligence des animaux*, 23, 11, p. 976 c.
2. *Du visage... de la lune*, 21, 14.
3. Le chapitre 47, rédigé probablement par Théopompe qui y est cité.
4. Cette très simple explication n'a pas satisfait Joseph de Maistre. Dans la préface de sa traduction des *Délais de la Justice divine*, il veut bien renoncer à soutenir que « le philosophe de Chéronée allait au sermon et fréquentait les déserts et les retraites où l'on célébrait alors les divins mystères », et il accorde que « peut-être ne lisait-il pas saint Matthieu, saint Marc, saint Luc et saint Jean, comme nous les lisons aujourd'hui ». Mais, sur la foi de Théodoret, il affirme, avec un ton d'autorité qui n'admet pas de réplique, que Plutarque « a été éclairé de la lumière chrétienne ». Et

Parmi les dieux orientaux, si Plutarque ignore celui des chrétiens, encore trop nouveau et à peine introduit dans le monde hellénique, il a entendu parler de celui des Juifs. Une des questions posées au quatrième livre des *Propos de table* est celle-ci : « Quelle est la divinité adorée chez les Hébreux ? » La réponse, sans doute, n'est pas conforme au vrai, et c'est sur de vaines analogies que se fonde cette opinion, longuement développée par l'un des interlocuteurs, que le dieu de la Judée, comme l'Adonis de Syrie, se confond avec le Bacchus des Grecs [1]. Plutarque a cependant quelque idée du caractère moral de ce dieu, de ses colères et de ses vengeances, car il reproche aux Juifs aussi bien qu'aux Syriens d'avoir conçu la divinité comme terrible et souvent malfaisante [2]. Il sait que ses adorateurs célèbrent en son honneur certaines fêtes, celle des Tabernacles, celle des Rameaux, et qu'ils observent scrupuleusement, inactifs, immobiles dans leurs vêtements de deuil, le jour du sabbat, au point d'avoir oublié naguère que l'ennemi était au pied de leurs remparts et de « s'être laissé prendre, comme en un filet, dans les entraves de leur superstition » [3]. Il a pu voir les Juifs à Rome et savoir ce qu'en pensait la foule. Il ne les accuse cependant d'aucun forfait et ne parle d'eux ni avec indignation, ni avec mépris. Tout au plus s'amuse-t-il à les railler doucement, comme faisait son aïeul, qui avait coutume de dire que la chair qui mérite le plus d'être mangée est précisément celle dont les Juifs ne mangent pas; et c'est avec complaisance qu'il laisse débattre par ses hôtes la grave question de savoir si les Juifs s'abstiennent de la chair du porc parce qu'ils révèrent cet animal, ou bien parce qu'ils l'ont en horreur [4].

pourquoi? Parce que, à le lire attentivement, il a découvert chez lui, dans sa théologie comme dans sa morale, une élévation de pensée et une noblesse de sentiments dont il lui semble que le privilège ne peut appartenir qu'au seul christianisme.

1. *Question* VI, p. 671 c-672 c.
2. *Contradictions stoïciennes*, 38.
3. *De la Superst.*, 8.
4. *Propos de table*, IV, *Question* V.

Mais, de toutes les religions étrangères, celle qui a surtout attiré son attention et qui a éveillé chez lui le plus de réflexions, est celle de l'Égypte. Cette curiosité pour la religion égyptienne n'était pas nouvelle en Grèce : elle remonte, nous l'avons vu, à Hécatée de Milet et à Hérodote. Le second livre des « Histoires », bien qu'il dût faire autorité sur les choses d'Égypte, n'est cependant pas une des sources où Plutarque ait été puiser, pour composer son traité d'*Isis et Osiris* ; il cite une fois Hellanicos de Mitylène [1], contemporain d'Hérodote ; il ne cite jamais Hérodote lui-même. C'est sans doute qu'il avait à sa disposition, sur ce même sujet, des ouvrages de date plus récente, plus développés aussi et plus complets; ceux de ces historiens et de ces rhéteurs qui vinrent en foule visiter l'Égypte sous les Ptolémées. Parmi les écrivains qu'il mentionne et auxquels il emprunte ses renseignements, quelques-uns, comme Alexarchos, Archémachos d'Eubée, Dinon, Hermæos, Phylarchos, Castor, gendre de ce roi Déjotarus dont Cicéron plaida la cause, ont laissé peu de traces. D'autres sont plus connus : Héraclidès du Pont [2]; Anticlidès, un des historiens d'Alexandre ; l'évhémériste Mnaséas, qui fut peut-être disciple d'Ératosthène [3]; Eudoxos de Cnide, auteur d'un *Voyage autour du monde* (Περίοδος γῆς), qui disait avoir conversé avec le prêtre Chonouphis de Memphis, et qui parlait sur un ton assez sceptique de certains détails de la théologie égyptienne [4]; Hécatée d'Abdère, dont les Αἰγυπτιακά renfermaient une mine précieuse de renseignements [5]. Plutarque avait lu ou parcouru sans doute tous ces ouvrages, dont il ne reste plus aujourd'hui qu'un petit nombre de fragments. Mais surtout il avait consulté ceux de l'historien Manéthon, ce prêtre égyptien qui, au temps de Ptolémée Soter, avait joui d'un si grand crédit dans les choses de la religion, et dont le « Livre sacré » (Ἱερὰ βίβλος), connu de

1. Chap. 34, p. 364 e.
2. C. Müller, *Fragm. Hist. Gr.*, II, 197-207.
3. *Ibid.*, III, 149-158.
4. *Isis et Osiris*, 10, 64.
5. *Fragm. Hist. Gr.*, II, 384-396.

Tacite, fut résumé par Diodore de Sicile [1]. Tels sont les différents écrivains que Plutarque mit à contribution ; car, il faut le remarquer, bien qu'il ait fait un voyage à Alexandrie [2], et qu'en conséquence il ait pu visiter l'Égypte, ce n'est cependant pas la tradition orale qu'il rapporte ; tous les faits qu'il cite sont tirés des livres qu'il a lus. Et ainsi son ouvrage, qui ne paraît rien avoir d'original, présente pour nous cet intérêt qu'il doit donner une idée assez exacte de ce que, vers le début du second siècle de l'ère chrétienne, les plus instruits des Grecs savaient et pensaient de la mythologie égyptienne.

Exposer cette mythologie d'après Plutarque, serait ici hors de propos et dépasserait d'ailleurs les bornes de notre compétence. Mais il nous sera permis de rechercher avec quels sentiments il la juge, et, parmi les interprétations variées dont elle était l'objet, quelles sont celles qui obtiennent ses préférences.

Il ne songe pas plus à la prendre à la lettre qu'il ne fait de la mythologie grecque ; car elle lui semble être, comme celle-ci, un composé d'allégories et un tissu d'énigmes. Ce n'est pas sans raison, observe-t-il, que les Égyptiens ont posté des sphinx aux abords de leurs temples [3], car leur religion est pleine de mystères, et la vérité s'y dérobe sous des voiles épais, qu'il n'est pas donné à tout le monde de soulever. Il n'ajoutera donc pas une foi trop confiante aux récits qui touchent les dieux de l'Égypte. Et, quand il résumera [4] la légende d'Osiris et d'Isis, il aura bien

1. *Fragm. Hist. Gr.*, II, 511-516. Les raisons données autrefois par E. Havet contre l'authenticité des fragments de Manéthon et de Bérose ont été combattues par Gelzer, *Jahresbericht d. Alterth.*, IV, 1, 74, et par E. Schwartz, *Rheinisches Museum*, 40, 223.

2. *Propos de table*, V, 5, 1, ἡμᾶς ἥκοντας ἀπὸ τῆς Ἀλεξανδρείας. Dans un article de la *Nouvelle Revue* (1897), M. E. Guimet s'est efforcé de démontrer que Plutarque n'a pas été en Égypte, tant les renseignements qu'il donne sur ce pays sont, en beaucoup de points, inexacts. Mais il ne faut pas oublier que, s'il a peut-être vu peu de choses par lui-même, il parle sur la foi de témoins sérieux. Les critiques qu'on peut lui adresser retombent donc sur les écrivains qui ont été ses sources. Ce sont eux qui ont pu quelquefois mal comprendre, ou mal interpréter.

3. *Isis et Osiris*, 9 b.

4. Chap. 12-19.

soin de déclarer « qu'il n'est pas convaincu que les choses se soient passées comme elle le raconte[1] » : de cette légende il retranchera à dessein les détails les plus répugnants, le démembrement d'Horos, la décapitation d'Isis, pour la raison que de pareilles aventures n'ont pu arriver à des divinités qui, par nature, sont bienheureuses et impérissables. Pourquoi un Grec eût-il été plus crédule sur ce chapitre de la mythologie égyptienne que ne l'étaient les Égyptiens eux-mêmes ? Plutarque a bien raison de penser que ceux-ci ne croyaient pas, par exemple, que le soleil sortît en effet, chaque matin, enfant nouveau-né, des feuilles d'un lotus : c'était pour eux une manière seulement de figurer le lever de l'astre du jour[2]. Il en est de même de beaucoup d'autres récits dont on n'admettait pas la réalité, mais qu'on interprétait ; et ces interprétations on les cherchait surtout, comme avaient fait les Stoïciens en Grèce, dans les phénomènes du monde physique, en particulier dans ceux qui sont propres à la région de l'Égypte. Manéthon avait composé des *Physiologica* où elles étaient peut-être exposées et discutées. Elles ne constituaient cependant pas une doctrine qui fût le privilège des prêtres : plusieurs étaient assez répandues, et le vulgaire même, dit Plutarque, les aimait, parce qu'elles étaient à sa portée[3]. Il ne sera pas inutile d'en donner, d'après lui, une idée et de rechercher ce qu'il en pense.

Ces interprétations étaient nécessairement variées, et parfois divergentes. Entre autres exemples, elles ne s'accordaient pas sur la nature d'Osiris. Aux yeux de beaucoup de gens, Osiris, premier roi, premier bienfaiteur du pays, était le Nil ; Isis, aimée d'Osiris, c'était la terre ; non pas toute la terre, mais cette partie d'elle seulement que le Nil arrose et qu'il féconde de son limon[4]. D'après la légende, Osiris, de retour en Égypte après avoir par-

1. Chap. 11, καὶ μηδὲν οἴεσθαι τούτων λέγεσθαι γεγονός; οὕτω καὶ πεπραγμένον.
2. Chap. 11 b.
3. Chap. 65 c.
4. *Isis et Osiris*, 32, 38.

couru le monde, tombait dans le piège que lui avait tendu Typhon ; il se laissait ensevelir vivant dans un coffre dont le couvercle, refermé précipitamment, était cloué et scellé avec du plomb ; et ce coffre, porté ensuite au fleuve et lancé dans ses eaux, descendait jusqu'à la mer. Or, pour quelques-uns, Typhon c'était la mer elle-même où le Nil vient se perdre et disparaît[1]. Pour d'autres, qui simplifiaient moins et voulaient rendre compte de tous les détails du mythe, Typhon c'est la sécheresse. La reine d'Éthiopie qui, dans la fable, vient en aide à l'ennemi d'Osiris, représente les vents qui soufflent du sud. Grâce à eux, Typhon brûle tout, maîtrise Osiris, l'enferme dans un cercueil, en d'autres termes, force le Nil à couler dans un lit étroit, et le réduit à n'être plus qu'un maigre cours d'eau, quand il se jette dans la mer. Osiris, disait-on, avait disparu au mois d'Athyr (novembre) ; or, c'est précisément l'époque où le Nil se retire. Et, à ce moment-là même, les cérémonies du culte étaient en rapport avec cet événement. Les prêtres, en signe de douleur, voilaient un bœuf d'or d'une étoffe de lin teinte en noir, et ce spectacle était étalé aux yeux du peuple pendant quatre jours consécutifs. Le premier, on pleurait la retraite des eaux du fleuve ; le deuxième, la disparition des vents du nord abattus par ceux du midi ; le troisième, la diminution des jours ; le dernier, on se lamentait sur la nudité du sol et sur le morne aspect des plantes dépouillées de leurs feuilles. L'Égypte entière semblait porter alors le deuil du Nil. Comment donc méconnaître qu'Osiris fût le fleuve lui-même[2] ? Les plus éclairés d'entre les prêtres ne se contentaient pas, il est vrai, de cette assimilation : ils ne disaient pas seulement qu'Osiris est le Nil ; mais, donnant au dieu une plus haute et une plus large signification, ils pensaient qu'il est le principe même qui produit l'humidité, l'auteur de tout ce qui naît, « l'essence des germes »[3]. Et cette dernière conception fait comprendre comment Osiris enseveli pouvait être quelquefois

1. *Isis et Osiris*, 32 a. *Propos de table*, VIII, 2.
2. *Ibid.*, 39.
3. *Ibid.*, 33, αἰτία γενέσεως καὶ σπέρματος οὐσία.

comparé encore au grain laissé en terre dans la triste saison d'automne, et Osiris renaissant à la végétation riante qui perce le sol au printemps nouveau [1].

Tout le monde cependant n'adoptait pas ce genre d'explications. Il en est qui préféraient, et ceux-là se rapprochaient du vrai, voir dans Osiris, figuré par un œil et un sceptre, le soleil [2], de même qu'ils voyaient dans Isis la lune. La tête de la déesse n'est-elle pas souvent surmontée de cornes, image du croissant lunaire, et le voile noir qui la recouvre ne figure-t-il pas la décroissance et le dépérissement périodiques de l'astre, qui semble se cacher dans la nuit pour courir à la recherche du soleil; car la légende représentait Isis comme amoureuse d'Osiris qu'elle poursuit [3]. Elle disait aussi que le fils de ce couple divin, Horos, avait voulu venger son père; qu'il avait combattu et vaincu Typhon, comme le jeune soleil du matin triomphe des ombres de la nuit; qu'il avait ensuite livré le meurtrier d'Osiris à Isis, qui cependant ne le fit pas périr, mais lui rendit la liberté. Typhon, qu'il soit le démon des ténèbres, ou qu'il personnifie la chaleur ennemie de l'humidité, peut-il en effet être anéanti? C'est l'être destructeur, toujours vivant pour le malheur des hommes, qui tantôt brûle la terre, tantôt y déchaîne les vents furieux, les ouragans mêlés d'éclairs et de foudres, et qui parfois, dans la poussière qu'il soulève, semble s'élancer jusqu'au globe lunaire dont il obscurcit l'éclat. Les théologiens d'Égypte reconnaissaient dans Typhon, d'une façon générale, le principe mauvais qui fait sentir à la nature, par intervalles, l'action redoutable de son funeste pouvoir [4].

Plutarque cite et énumère curieusement ces interprétations diverses, dont quelques-unes ne lui paraissent pas dénuées de

1. *Isis et Osiris* 65.
2. *Ibid.*, 51 a, 52 c. Il y avait encore d'autres explications, de caractère astronomique, suivant lesquelles Typhon était le monde solaire, Osiris le monde lunaire. On en trouve le développement aux chapitres 41-43.
3. *Ibid.*, 52.
4. *Ibid.*, 55.

vraisemblance, dont il n'approuve cependant formellement aucune, parce qu'elles ressemblent trop aux rêveries des Stoïciens [1], qui ne sont point de ses amis. A-t-il plus de goût pour les interprétations de caractère métaphysique, nées dans les sanctuaires et qui avaient grandi sous leur ombre ? A la différence des prêtres grecs, uniquement occupés d'ordinaire des pratiques du culte, les prêtres égyptiens étaient, en effet, des théologiens qui, depuis bien longtemps, quand Plutarque s'enquit de leur religion, spéculaient sur la nature et sur les attributs de la divinité. L'idée très haute qu'ils s'en faisaient et le mystère dont ils enveloppaient son essence avaient de quoi séduire l'âme religieuse de Plutarque. Il avait peut-être lu au fronton du temple de Neith à Saïs ces paroles mises dans la bouche de la déesse : « Je suis tout ce qui a été, tout ce qui est, tout ce qui sera, et nul mortel n'a encore soulevé mon voile. » Manéthon lui avait appris qu'Amon signifie « le dieu invisible, le dieu caché » [2]. Les efforts tentés par la sagesse égyptienne pour forcer le secret de cet être impénétrable devaient donc l'intéresser au plus haut point, et il était tout disposé à écouter ceux qui ne voulaient voir dans la mythologie que l'expression figurée et symbolique des caractères essentiels de l'éternelle substance divine. On disait, par exemple, que Typhon avait eu beau mettre en pièces Osiris et disperser les lambeaux de son corps, l'âme du dieu n'en avait pas moins continué de vivre. Cela signifiait que l'Être intelligible, quand il pétrit la matière sensible, lui imprime sans doute des formes qui ne durent pas toujours, destinées qu'elles sont à être bouleversées par le principe destructeur qui exerce ici-bas son action et qui, en Égypte, s'appelle Typhon, mais que lui-même vit d'une vie inaltérable, placée au-dessus de tout changement et de toute destruction [3]. On disait encore qu'Osiris est le roi des morts, et l'on s'imaginait qu'il habite sous cette terre où sont

1. *Isis et Osiris*, 40 c, ταῦτα μὲν ὅμοια τοῖς ὑπὸ τῶν Στωικῶν θεολογουμένοις ἐστί·
2. *Ibid.*, 9.
3. *Ibid.*, 54.

ensevelis les corps des défunts. Grossière croyance, à peine bonne pour le vulgaire ! Comment l'être pur, qui est étranger à toute corruption de la matière, ne serait-il pas au contraire bien loin de la terre ? Mais ce qui est vrai — et ici ce sont moins les prêtres égyptiens qui parlent que Plutarque lui-même se souvenant de Platon — c'est que les âmes humaines, dégagées des liens du corps, quand elles échangent la demeure terrestre contre un séjour mystérieux, ont Osiris pour chef et pour roi ; qu'elles s'attachent alors étroitement au dieu, et « qu'elles contemplent avec un désir insatiable cette ineffable beauté »[1].

Qu'est-ce, d'autre part, que la déesse Isis, amante et aimée d'Osiris ? Elle est le principe féminin de la nature, apte à recevoir la génération dont le principe mâle est la source[2] : par elle tout germe grandit, se développe et s'épanouit en fruit. Mais la vie et la mort se succèdent ici-bas sans relâche. Isis désolée, cherchant partout les lambeaux du corps d'Osiris et les rassemblant dans les plis de sa robe, c'est donc la terre qui recueille dans son sein les substances périssables momentanément détruites, pour les reproduire ensuite et leur donner une vie nouvelle[3]. Et, quand on représente la déesse désirant Osiris, recherchant constamment son divin époux, dont la perfection la pénètre d'amour[4], tandis que Typhon ne lui inspire qu'aversion, cela veut dire que la nature est avide de se rapprocher du principe du bien, à qui elle s'offre, pour ainsi dire, afin d'être fécondée par lui, tandis qu'elle évite tout contact avec le principe du mal. Ce qu'il y a de bon en ce monde est donc une œuvre d'amour, celle d'Isis et d'Osiris ; ce qui est mauvais est une œuvre de haine, celle de Typhon[5]. Mais cet ouvrier du mal ne peut se donner libre carrière ; s'il n'a pas été anéanti autrefois, il a été vaincu, et il subit, depuis ce temps-là, les conséquences de sa défaite. A Coptos, on voyait une statue

1. *Isis et Osiris*, 78 (79, Parthey).
2. *Ibid.*, 53, τὸ τῆς φύσεως θῆλυ καὶ δεκτικὸν ἁπάσης γενέσεως.
3. *Ibid.*, 59.
4. *Ibid.*, 58.
5. *Ibid.*, 64.

d'Horos, tenant à la main le membre viril de Typhon. Ailleurs, on racontait qu'Hermès se servit des nerfs du monstre pour donner des cordes à sa lyre[1]; et cette fable avait le même sens que cette représentation. Elles enseignaient toutes deux que, dompté par la force supérieure du principe du bien, le principe du mal, affaibli, mutilé, a perdu son énergie première, et qu'une partie de la vie du monde échappe maintenant à son action.

Une leçon plus haute encore se tirait d'une fable singulière, rapportée par Eudoxos, et qu'avait suggérée sans doute la vue de certaines œuvres de la statuaire archaïque. Un grand dieu assimilé par les Égyptiens au Jupiter hellénique — est-ce Amon ou un autre? — avait primitivement, dit-on, les jambes adhérentes l'une à l'autre. Honteux de cette infirmité, il vivait caché et solitaire, quand vint la déesse Isis, qui sépara les deux membres; et le dieu marcha. Cette fable donne à entendre, dit Plutarque, que l'Intelligence et la Raison divines, d'abord retirées et comme immobiles dans la région de l'invisible, ont été portées à la production des êtres par le mouvement[2].

Cette subtile métaphysique où semble se complaire sa pensée, qui plane volontiers, est-elle entièrement empruntée aux écoles égyptiennes de théologie, et le platonisme n'en est-il pas responsable en une certaine mesure? Nous manquons des renseignements nécessaires pour résoudre la question. Mais ce qui est hors de doute, c'est que, parmi les nombreuses interprétations, de genres divers, qui remplissent le traité d'*Isis et Osiris*, il en est qui portent la marque de l'esprit grec et qu'il convient d'attribuer soit à Plutarque lui-même, soit à ceux de ses compatriotes qui, avant lui, avaient écrit sur l'Égypte. Son attention, comme jadis celle de Platon, s'est fixée sur la signification des noms divins. Sans doute il n'est pas meilleur étymologiste que l'auteur du *Cratyle*, et il n'a pas du reste la prétention de faire triompher son opinion en cette délicate matière[3]. Mais il ne peut s'em-

1. *Isis et Osiris*, 55.
2. *Ibid.*, 62. Il est douteux que cette interprétation doive être mise sur le compte d'Eudoxos.
3. *Ibid.*, 61 c, ἥκιστα μὲν οὖν δεῖ φιλοτιμεῖσθαι περὶ τῶν ὀνομάτων.

pêcher d'observer, à diverses reprises, que les dieux de l'Égypte portent des noms, dont les uns, comme celui de Sarapis [1], s'expliquent par la langue égyptienne, tandis que d'autres semblent n'avoir de sens que dans la langue hellénique. Au rebours d'Hérodote qui voulait que la Grèce dût tout à l'Égypte, il est convaincu que beaucoup de mots étaient autrefois venus de Grèce avec les émigrants, qui les avaient apportés sur les bords du Nil. Le nom d'Osiris lui paraît être du nombre : il serait composé des adjectifs ὅσιος et ἱερός, dont le premier s'appliquait autrefois aux choses de la mort, le second aux choses célestes, en sorte qu'Osiris serait « le *logos* commun du ciel et des enfers », le dieu qui règne à la fois sur ces deux régions du monde. [2] Dans le nom d'Anubis il n'était pas difficile à un Grec de découvrir le mot ἄνω : Anubis sera donc le dieu d'en haut, l'auteur du mouvement des corps célestes [3]. Isis n'avait pas une moins haute signification. Chacune des deux syllabes du mot éveillait une idée distincte : celle de la science (ἴσημι) ; celle du mouvement (ἵεμαι). Isis était, en conséquence, la déesse qui a la connaissance de tout ce qui est, et qui, dans son action, procède avec science [4]. Quant à Typhon, comme son nom était la forme grecque du dieu Set, l'interprétation en était commode : Typhon, ennemi d'Isis, est celui qui est aveuglé par l'ignorance et par la fureur du mal [5]. Au temps de Plutarque, l'étymologie reste donc ce qu'elle était au temps de Platon : non pas une science, plutôt un art sans principes et sans règles, tout conjectural ; mais ces conjectures même, quand elles s'appliquent aux noms divins, ne manquent pas d'intérêt, si fausses qu'elles soient, puisqu'elles témoignent de l'effort des interprètes et des préoccupations qui les guident dans ce genre de recherches.

1. *Isis et Osiris.*, 29 b, 61 c.
2. *Ibid.*, 61 a.
3. *Ibid.*, 61 a.
4. *Ibid.*, 2 c. 60.
5. *Ibid.*, 2 b, ὁ Τυφὼν δι' ἄγνοιαν.. τετυφωμένος. Plutarque se demande encore (29 c) si le nom du séjour souterrain des âmes après la mort, l'*Amenthès*, n'est pas d'origine hellénique.

Ce qui appartient en propre à Plutarque, dans le traité d'*Isis et Osiris*, plus sûrement encore que les étymologies, c'est une des explications qu'il y donne de la légende des deux divinités. A son sens, cette légende n'est pas une pure fiction, elle a un fond de réalité; mais la réalité a été altérée, et est présentée d'une façon inexacte. Comment admettre que des aventures aussi étranges soient arrivées, soit à des dieux, soit à des hommes? Heureusement, il y a dans l'univers d'autres êtres encore que les dieux et les hommes : il y a les Démons. Ce seront donc des Démons qui auront été les acteurs de cet épouvantable drame où les dieux étaient trop nobles et les hommes trop médiocres pour pouvoir être mêlés. Typhon était, et il est resté un mauvais Génie; Osiris et Isis furent autrefois de bons Génies, à qui leurs vertus ont ouvert les portes du ciel où ils règnent maintenant en puissantes divinités [1]. La démonologie fournit donc à Plutarque un expédient commode pour expliquer, sans la détruire, une des fables essentielles de la mythologie égyptienne. Le platonisme, sous toutes ses formes, lui tient encore tellement au cœur qu'il voudrait faire accorder la théologie de l'Égypte avec les doctrines du maître. Celui-ci, dans ses *Lois* [2], avait dit que le monde est dirigé par deux âmes, dont l'une crée le bien, l'autre le mal : Osiris et Typhon ne sont-ils pas précisément ces deux principes contraires produisant des effets opposés [3]? Ni Osiris en effet, ni Isis, ni Typhon, ne peuvent, aux yeux de Plutarque, se confondre avec le soleil, avec la terre, avec l'eau, ou avec le feu ; il repousse énergiquement de pareilles assimilations, qui, pour lui, ressemblent trop à des blasphèmes : Osiris, Isis, Typhon lui-même, sont des forces animées, distinctes de la matière, indépendantes d'elle, et qui agissent sur elle. Tout ce qui, dans la nature, est réglé, bon, et utile, existe par Osiris et par Isis; tout ce qui est déréglé, mauvais, et funeste, est l'œuvre de Typhon.

1. *Isis et Osiris*, 25, 27, 30, ὁ μὲν γὰρ Ὄσιρις καὶ ἡ Ἶσις δαιμόνων ἀγαθῶν εἰς θεοὺς μετήλλαξαν.
2. Le passage auquel Plutarque fait allusion se trouve au liv. X, p. 896 e.
3. *Isis et Osiris*, 49.

C'est dans ce sens, qu'après avoir exposé complaisamment les vues d'autrui, il résume lui-même, très nettement, son opinion personnelle[1].

Non moins que la mythologie, les usages du culte en Égypte l'ont vivement frappé. Entre les raisons qu'on donnait de ces usages, il choisit, suivant le penchant de son esprit, les plus nobles et les plus hautes. Pourquoi les vêtements d'Isis brillent-ils de couleurs variées ? Parce que le pouvoir de la déesse s'étend sur la matière, qui se modifie sans cesse et prend toutes les formes. Pourquoi au contraire la robe d'Osiris est-elle d'une seule couleur, celle du feu? C'est que l'être premier qui est l'auteur de tout, l'être intelligible, est essentiellement pur et sans mélange. Et, si cette robe n'est exposée qu'une fois aux regards, pour être enfermée ensuite en un lieu secret, c'est que l'être qui est toute intelligence, toute lumière, toute sainteté, est d'ordinaire caché et ne se manifeste à l'âme de l'homme que comme un éclair qui brille, et pour un instant[2]. Pourquoi encore l'agitation des sistres, sinon qu'il n'y a pas de vie sans mouvement, et que tous les êtres animés ont sans cesse besoin d'être secoués, réveillés de leur torpeur et provoqués à l'action: Le bruit des sistres met, dit-on, Typhon en fuite ; et en effet, le mouvement de la génération accélère le cours de la nature, qu'entrave le principe de destruction[3]. Parmi les prêtres d'Isis, les uns s'appelaient les *hiéraphores* (porteurs d'objets sacrés), les autres les *hiérostoles* (chargés d'habiller les images divines). Ces deux mots paraissent à Plutarque avoir une signification plus profonde. Les hiéraphores sont ceux qui portent dans leurs âmes, pures de toute superstition, comme dans une corbeille mystique, les doctrines sacrées relatives aux dieux. Quant au vêtement des hiérostoles, où les couleurs éclatantes se mêlent aux teintes sombres, il rappelle le caractère de ces mêmes doctrines, qui tantôt sont

1. Chap. 64; cf. 45, 49, 50.
2. *Isis et Osiris*. 77 (78 Parthey).
3. *Ibid.*, 63 a.

obscures, tantôt d'une évidence lumineuse [1]. Plutarque entre dans d'autres détails, plus humbles. Il explique pourquoi les prêtres égyptiens considéraient comme un devoir de se raser et de porter des vêtements de lin. Tout ce qui est sécrétion, dit-il, est immonde ; ce sont des sécrétions qui donnent naissance aux cheveux, aux poils, aux laines ; or, suivant le mot de Platon, « il n'est pas permis au pur de toucher à l'impur [2] ». A Héliopolis, les prêtres du Soleil n'apportaient pas de vin dans le temple ; et, d'une façon générale, le vin était exclu des réunions où l'on s'occupait à étudier ou à enseigner les vérités divines. De même, avant Psammétik, les rois ne buvaient jamais la liqueur de la vigne, et ils n'en faisaient pas usage non plus pour les libations. Dans leur opinion, la vigne était le produit du sang des ennemis des dieux qui, après le combat, quand ils eurent mordu la poussière, confondirent les débris de leurs corps avec le sol. Si donc les buveurs deviennent fous dans l'ivresse, c'est que le vin est un sang, et que ce sang qu'ils boivent leur communique la fureur des êtres mauvais dont il provient. Eudoxos, à qui Plutarque emprunte ces détails, assure qu'il les tient des prêtres égyptiens eux-mêmes [3] ; et, en effet, cette explication légendaire des funestes résultats de l'ivresse ne semble pas être d'origine hellénique.

Il était impossible qu'un Grec ne s'étonnât pas de ce qu'avait d'étrange en Égypte le culte dont certains animaux étaient l'objet. Faut-il reprocher à Plutarque de n'avoir pas compris le sens symbolique, ou quelquefois simplement hiéroglyphique, des animaux sacrés qui représentaient les dieux [4] ? Choqué de ces apparences de superstition grossière, il se moque des pratiques qui les accompagnaient, et il ne manque pas de faire ressortir à ce propos la supériorité des habitudes religieuses des Grecs sur celles des Égyptiens. Les Grecs, eux aussi, associent les animaux au culte divin ; mais ils n'adorent pas la colombe comme une déesse,

1. *Isis et Osiris*, 3 b.
2. *Ibid.*, 4 a-b. Platon, *Phædon*, p. 67 b.
3. *Ibid.*, 6.
4. E. Guimet, *Plutarque et l'Égypte*, p. 26.

et ni le dragon, ni le corbeau, ni le chien ne sont pour eux des dieux. Ils disent seulement que la colombe est l'oiseau d'Aphrodite, que le dragon est consacré à Athèna, le corbeau à Apollon, le chien à Artémis : voilà le langage du bon sens et de la saine raison [1]. Pourquoi les Égyptiens déraisonnent-ils donc à ce point et comment ont-ils pu tomber en de pareilles erreurs? Cette question était un problème qu'un esprit avisé et curieux comme celui de Plutarque devait nécessairement se poser. Il a lu ou entendu les solutions diverses qu'en donnaient les Égyptiens eux-mêmes, et ces solutions il les rapporte. L'une est fabuleuse, et d'une extravagance qui passe toutes les bornes. Les dieux, par peur de Typhon, se seraient jadis métamorphosés : ils se seraient dérobés aux atteintes du démon mauvais en se cachant dans des corps d'ibis, de chien, d'épervier. Une autre est historique. Osiris, marchant contre son ennemi, aurait donné à chacune des cohortes dont était composée son armée une enseigne représentant un animal : l'espèce de cet animal devint ainsi, pour tous les soldats réunis sous la même bannière, un objet de vénération. Ou bien, les rois qui vinrent ensuite, voulant épouvanter les chefs contre qui ils allaient en guerre, se présentaient à eux avec des figures de bêtes [2]. Une quatrième interprétation se rapporte encore à Set-Typhon, qui hantait tellement en Égypte l'imagination du peuple. On prétendait que l'âme du monstre était divisée entre les animaux sacrés : si l'on honore donc ces animaux, c'est pour apaiser le mauvais génie qui habite en eux ; que si, au contraire, on les égorge, comme cela arrive aux époques de calamité publique, on pense châtier ainsi Typhon, auteur responsable du désastre [3].

Plutarque n'a aucun goût pour ce genre d'explications : il préfère celles que donnaient les théologiens, et où il entrait une part de métaphysique. Combien n'était-il pas séduisant de penser qu'on honorait dans le crocodile une image de la divinité!

1. *Isis et Osiris*, 71.
2. *Ibid.*, 72.
3. *Ibid.*, 73.

Du fond de l'eau, grâce à la membrane transparente qui couvre ses yeux, cet amphibie voit sans être vu : ne ressemble-t-il pas par là au dieu premier ? De plus, il n'a pas de langue ; il est donc un symbole de la raison divine, laquelle, pour se manifester, n'a pas besoin de voix [1]. Et, en général, l'animal qui vit, qui voit, qui sent, qui a en lui un principe de mouvement, qui discerne ce qui lui convient de ce qui lui est étranger, n'a-t-il pas reçu en lui comme une émanation de cette Providence qui gouverne le Tout [2] ? Il faut donc, non pas adorer l'animal en lui-même, mais adorer, à son occasion, la divinité qui l'a créé, qui lui a imprimé quelques traits de sa ressemblance, et qui se sert de lui comme d'instrument. « Voilà, dit Plutarque, ce que j'estime être le plus raisonnable de tout ce qui a été dit sur le culte des animaux. » Pour expliquer la naissance de ce culte, il incline cependant quelquefois à des raisons plus simples, d'une moins haute portée, qui nous paraissent aujourd'hui plus vraisemblables. Il sait qu'à Lemnos on respecte les alouettes parce qu'elles détruisent les œufs de sauterelles, qu'en Thessalie, on vénère les cigognes, qui font périr les reptiles. Il pense donc qu'en Égypte, des faits analogues ont dû produire sur l'esprit du peuple un effet du même genre, et plus grand encore. « Le bœuf, la brebis, dit-il, ont été révérés dans ce pays, en raison de leur utilité [3] ». Telle paraît bien être une des principales causes de ce culte extraordinaire ; car l'on s'accorde maintenant à penser que, chez les premiers Égyptiens, ce sont ceux des animaux qui inspiraient le plus de crainte ou qui rendaient le plus de services, qui furent divinisés d'abord par l'imagination populaire, et devinrent ainsi de véritables fétiches [4], dont la vie devait durer autant que celle des dieux.

1. *Isis et Osiris*, 75 a. Dans les *Propos de table*, IV, 5, 2, la déification de la musaraigne est expliquée par une raison cosmogonique. Cet animal est aveugle ; or, dans l'opinion des Égyptiens, les ténèbres sont antérieures à la lumière.

2. *Ibid.*, 76 (77 Parthey).

3. *Ibid.*, 74.

4. G. Perrot et Chipiez, *Histoire de l'Art dans l'antiquité*, t. I, l'*Égypte*, p. 54-55. Maspero, *Histoire ancienne des peuples de l'Orient*, p. 28.

Nous ne pousserons pas cette étude plus loin. Si nous résumons l'impression qu'elle nous laisse, nous admirerons chez Plutarque, avec sa vive curiosité des choses religieuses et sa richesse d'information en ces matières, une grande ouverture d'esprit, une entière liberté de jugement, une critique sérieuse surtout qui, pour rendre compte des faits, les rapproche, les compare, d'un peuple à l'autre, et sait habilement tirer de ces comparaisons des conclusions ingénieuses, qui ne sont pas toutes fausses. Plutarque abuse sans doute du symbolisme. Il se plaît, trop subtilement, à découvrir, dans les fables de la mythologie et dans les pratiques du culte, un sens plus mystérieux et plus profond que celui qui s'y trouve en réalité : emporté par les ailes de son platonisme, il monte trop haut dans le ciel et se perd parfois au milieu des nues de la spéculation. Mais l'effort honnête et sincère qu'il fait pour dégager de la lettre trompeuse des traditions un fond de vérité, sa volonté arrêtée d'interpréter la religion noblement et de la rendre respectable en la purifiant, offrent, à ce moment de l'histoire du paganisme, un spectacle unique et vraiment attachant.

Est-il utile de prolonger nos recherches en interrogeant Lucien, après Plutarque? L'intérêt d'un pareil supplément d'enquête serait, en vérité, plus littéraire encore qu'historique [1]. Lucien ne pouvait apporter dans la critique des traditions religieuses de l'hellénisme aucune nouveauté de méthode ni d'arguments; avant lui, tout avait été essayé et l'on avait tout dit. Il charmait seulement par l'agrément de son esprit, par la grâce piquante de sa raillerie héritée des Cyniques, par une habileté industrieuse à arranger de petites scènes qui faisaient éclater l'absurdité, depuis longtemps signalée, des vieux mythes. Ses professions d'impiété même, comme celle qu'il met dans la bouche de Timon le Misanthrope, n'étaient nouvelles que par leur

1. Voir, à ce sujet, le chapitre VII (p. 200-235) de l'*Essai sur la vie et les œuvres de Lucien*, par M. Maurice Croiset.

orme. Lucien d'ailleurs connaît les chrétiens, dont les croyances e distinguent mal, à ses yeux, des superstitions grossières qui xcitent sa malicieuse gaieté. Or, nous avons voulu arrêter notre tude au seuil même du christianisme.

TABLE ALPHABÉTIQUE

A

Abstractions personnifiées. Leur rôle dans la *Théogonie* hésiodique, 19 et suiv.

Académiciens (Philosophes). Leur caractère, 417. Leur critique des traditions religieuses, 220 et suiv.

Acousilaos. Sa cosmogonie, 36.

Adoration des images divines, condamnée par Héraclite, 54.

Adrastée. Son rôle dans la doctrine orphique, 35 ; chez Platon, 204; chez les Stoïciens, 319.

Agamemnon. Assimilé à l'éther par Métrodore, 284.

Agnosticisme religieux. De Protagoras, 120. D'Euripide, 127.

Aïdôneus. Personnification de la terre, un des quatre éléments d'Empédocle, 60.

Aiôn. Roi du monde chez Héraclite; sa signification, 56-57.

Air (L'). Un des trois principes de la Théogonie d'Épiménide, 37. — Principe unique chez Anaximène, 42. — Personnifié dans Hèra chez Empédocle, 60; chez les Stoïciens, 322 et suiv. — Identifié à Jupiter par Diogène d'Apollonie et par Euripide, 128 ; 392.

Ajax. Il brave les dieux, 131. Étymologies de son nom, 296, 297.

Alcibiade. Accusé d'avoir parodié les Mystères d'Éleusis, 147-150.

Alcméon de Crotone, 157, 358.

Allégorie (L'), 271, 275. L'interprétation allégorique des mythes, 270 et suiv. — 1° L'interprétation *physique* avant les Stoïciens, 277-287. Chez les Stoïciens, 305-347. Est étrangère à Plutarque, qui ne confond pas les personnes divines avec les éléments de la nature, 474 et suiv. — 2° L'interprétation par l'allégorie *morale*, avant les Stoïciens, 287-291. Chez les Stoïciens, 347-352.

Ammonios. Maître de Plutarque, 416, 418.

Amour (L'). Voir Éros.

Anagké. Equivaut à Adrastée, chez les Orphiques, 35. Son rôle chez Parménide, 52. — Chez Platon, 204. — Chez les Stoïciens, 319.

Anaxagore. Sa doctrine du *Noos* contraire à la conception du Jupiter populaire, 115. — Son hypothèse sur la nature du soleil, 157-159. — Ses doctrines physiques attribuées également à Socrate, 165. — Son procès d'impiété, 159.

Anaximandre. Son explication des météores célestes, 40-42.

Anaximène. Il subordonne les dieux à la matière, 42.

Andocide. Accusé d'impiété. Son discours *Sur les Mystères*, 147 et suiv.

Androcydès. Pythagoricien, 359.

Anthropomorphisme. Combattu par Xénophane, 43-45. — Par Empédocle, 59. — Par Antisthène, 218,

n. 1. — Par Carnéade, 223. — Par les Stoïciens, 268. — Par Plutarque, 469.

Antipater. Stoïcien, interprète physiquement le mythe du combat d'Apollon contre Python, 330.

Antisthène le Socratique. Affirme l'unité divine : en quel sens ? 218. — Raille les croyances vulgaires, 218-219. — Son interprétation des fables homériques, 288. — Assimile Aphrodite à l'amour, 290.

Aphrodite. Étymologies de son nom, 24, 292. — Signification cosmogonique du mythe de sa naissance, 13. — Son rôle chez Empédocle, 60. — Interprétée physiquement par les Stoïciens, 348. — N'est pas une personne divine, mais un nom de l'amour, 128, 290, 349. — En rapport avec le nombre Six chez les Pythagoriciens, 362.

Apollon. Explication de son nom par les Stoïciens, 328. — Essence céleste supérieure aux dieux vulgaires pour Empédocle, 59. — Son importance chez les Pythagoriciens, 360, et aux yeux de Plutarque, 414, 426.

Assimilé au dieu égyptien Horos, 77, 78, 79. — Identifié par les Stoïciens au feu du soleil, 329 et suiv. — Sa lutte contre Python interprétée, 330.

Apollonios de Tyane. Sa critique de quelques traditions mythologiques, 366. — Sa prière aux dieux, 368.

Apothéose (L'). 371 et suiv. Chap. XII, *passim*.

Archias. Hiérophante d'Éleusis, condamné pour avoir dérogé aux habitudes du culte, 142.

Arès. Assimilé au dieu égyptien de Paprémis, 77, 79. — Sa signification physique pour les Stoïciens, 349.

Aristarque de Samos. Astronome, 176, et n. 2.

Aristophane. Pouvait-il être suspect d'impiété ? 109-112.

Aristote. Accusé d'impiété, 172. Sa piété, 233. — Il démontre par les merveilles de la nature l'existence des dieux, 234-235 ; définit le genre de leur activité, 237. — Critique l'anthropomorphisme et les croyances populaires, 238. — Cherche le sens caché des mythes, 240.

Artémis. Assimilée à la déesse de Boubastis, 77, 78. — Identifiée à la lune par les Stoïciens, 331-332. — Figure la dyade pythagoricienne, 361.

Aspasie. Accusée d'impiété, 160.

Assimilations de divinités grecques à des divinités égyptiennes chez Hérodote, 77-82.

Astres. Voir Divinités sidérales.

Astronomie suspecte d'impiété, 156-158, 176.

Athéisme (L'). Son développement à Athènes, 120-140. — Poursuites exercées contre les athées, 178. Voir encore Diagoras, Cinésias, Hippon, Théodoros. — Préférable, d'après Plutarque, à la superstition, 422, 481.

Athèna. Assimilée à la déesse égyptienne Neith, 77, 78. — A l'Intelligence ou à la Sagesse, 290. — Au *logos*, 325. — A l'éther chez les Stoïciens, 324. — Interprétation de ses épithètes, 326. — En rapport avec le nombre Sept chez les Pythagoriciens, 363.

B

Bacchus. Voir Dionysos.

Bion le Borysthénite. Son athéisme. Sa mort, 175-176. Ses propos sceptiques, 207.

C

Cabires (Dieux). Leurs mystères, 75.
Carnéade. Sa critique de la théologie stoïcienne et ses opinions sur les dieux, 222-232.
Chaos (Le). Sa nature dans la *Théogonie* hésiodique, 9-10, 18, n. 1. — Interprété par les Stoïciens, 306.
Chêne ailé (Le). Dans la cosmogonie de Phérécydès, 29-30.
Chronos (Le Temps). Chez Phérécydès, 27, 28, 29. — Son rôle dans la cosmogonie orphique, 30, 31, 35. — Père d'Aiôn, 57. — Confondu avec Cronos, 308.
Chthoniè. La matière terrestre chez Phérécydès, 27, 28.
Cinésias. Son impiété, 135-136.
Cléombrotos de Sparte, voyageur grec, étudie et compare les religions, 480.
Corè. Voir Perséphone.
Cornutus. Son *Résumé de la théologie hellénique*, 261. Cité chap. X, *passim*.
Coronis. Aimée d'Apollon. Sa légende critiquée par Pindare, 97.
Cratès. Philosophe académicien, 222.
Critias. Son explication de la croyance aux dieux, 123-124.
Cronos. Sa légende interprétée par les Stoïciens, 308.
Cybèle. Son histoire, d'après les romans des évhéméristes, 386-388.
Cyclopes. Ils méprisent les dieux, 130. — Leurs noms significatifs dans la *Théogonie*, 280. — Interprétés par les Stoïciens, 311.

D

Démèter. Rapprochée d'Isis par Hérodote, 79-80. — Considérée par Eschyle comme mère d'Artémis, 101. — Identifiée à la terre, 282, 341. — Au pain divinisé (Prodicos), 121. — Au blé divinisé, 282. — Interprétée par les Stoïciens, 340.
Démètrios. Fils d'Antigone, divinisé par les Athéniens, 243.
Démètrios de Tarse. Grammairien et voyageur, curieux des choses religieuses, 480.
Démiurge (Le) de l'univers, 6, 55.
Démocrite. Ses voyages. Ouvrages qui lui étaient attribués, 116-117. Ses εἴδωλα, 118-119. Sa théorie sur l'origine de la croyance aux dieux, 119-120, 132.
Démon de Socrate, 166.
Démons ou Génies. Chez Xénocrate, 221, 457, 461. Chez les Pythagoriciens, 367. D'après Plutarque, 444, 454-464.
Destin (Le). Chez les Stoïciens, 267.
Diagoras de Mèlos. Son impiété, 131-135.
Dicéarque l'Étolien. Fanfaron d'impiété, 176.
Diodore de Sicile. Croit trouver dans les mythes un fond de vérité historique, 399-403. Explique l'apothéose des héros, 402.
Diogène d'Apollonie. Assimile Zeus à l'air, 284, 392.
Diogène le Phrygien. Athée, 174, n. 8.
Diogène de Sinope. Attaque les Mystères et l'idée de la Providence, 219.
Dionysos. Légende de sa naissance expliquée par un jeu de mots, 294; interprétée par les Stoïciens, 337-338. — Assimilé au soleil par Cléanthe, 334. A Osiris, 80-81. — Ses rapports avec Apollon à Delphes, 335. — Son rôle chez les Orphiques, 33-34. — Est le vin divinisé, d'après Prodicos, 121, et

Euripide, 283. — Son roman évhéméristique, 383-385.
Dionysos-Zagreus. Légende de sa « passion » rapprochée de celle d'Osiris, 34-35, 79. Interprétée par les Stoïciens, 338. Racontée par Firmicus Maternus, 385.
Diopeithès. Sa proposition de loi contre les athées et les météorologues, 154-155, 178.
Diotogénès. Pythagoricien. Son opinion sur la prière, 367.
Divinités sidérales. Leur existence admise par plusieurs philosophes, 157. — Leur importance aux yeux de Platon, 214-217; de Xénocrate, 220; d'Alcméon de Crotone, 358. — Reconnues par Aristote, 236-237; par les Stoïciens, 268. — Non admises par Épicure, 245. — Critique de cette conception par Carnéade, 227.
Dodone. Légende de la fondation de l'oracle, critiquée par Hérodote, 70-71. Expliquée par un jeu de mots, 294.
Dualisme (Le). Chez Platon et chez Plutarque, 432 et suiv.

E

Empédocle. Ses idées sur la nature divine. Valeur qu'il attribue à Apollon, 59. — Les 4 éléments primordiaux, 60. — Les dieux « à la longue vie », 61. — Ses efforts pour réformer le culte, 62-63.
Enfer (L'). D'après la tradition poétique, 191-193; d'après Platon, 194 et suiv. — Les châtiments traditionnels niés par Démocrite, 117; par Épicure, 253; par Plutarque, 441. — Hypothèses de Plutarque sur les peines infernales, 450-453.
Epaphos. Assimilé à Hapi, 77-73.
Épicure. Comment il conçoit les dieux, 245-251. — Ses arguments contre la Providence, 251-252; contre les croyances vulgaires, 247, et les fables de l'Hadès, 253. — Caractère particulier de sa piété, 254.
Épiménide. Sa Théogonie, 37. — Châtié par Apollon, 466.
Erinyes (Les). Signification du mythe de leur naissance, 14. — Auxiliaires de Dikè (= la Loi naturelle), 114. — Critique par Eschyle du rôle qui leur est attribué, 100-101. — Leur existence mise en doute par Euripide, 127.
Éros. Dans la cosmogonie hésiodique, 11-12. Chez les Orphiques, 31-32. Chez Parménide, 52. Chez Empédocle, 61. — Interprétations des Stoïciens, 306, 349.
Eschyle. Sa critique des traditions religieuses, 99-103. — Idée qu'il se fait de Jupiter, 103-105. — Accusé d'impiété, 145-146.
Éternité des peines infernales. D'après Platon, 196. D'après la pythagoricienne Périctionè, 369.
Étymologie. Son rôle dans l'interprétation des mythes. 1° Avant les Stoïciens, 291-303. 2° Chez les Stoïciens, chap. X, *passim*. Chez Plutarque, 493-494.
Euripide. Ses opinions sur les dieux, 126-129. Sa critique de la religion populaire, 109, 285, 291. — Accusé d'athéisme par Aristophane, 128.
Évhémère. Sa doctrine, 371, 374 et suiv. Distincte de l'interprétation dite « historique », 372.

F

Feu (Le). Essence universelle des choses chez Héraclite, 55. — Son importance dans la doctrine stoïcienne, 263 et suiv.
Firmicus Maternus. Son résumé

évhéméristique de la légende de Dionysos-Zagreus, 385.

G

Gæa (La Terre). Deuxième élément de l'univers dans la cosmogonie hésiodique, 10. — Identifiée à Thémis par Eschyle, 101. — Considérée comme la Terre personnifiée, 281-282. — Sa signification, d'après les Stoïciens, 321.
Génération. Sans union sexuelle, 12.
Genèse (La) hébraïque, source supposée de la cosmogonie hésiodique, 5-6.
Génies. Voir Démons.
Glaucon. Allégoriste, 277.

H

Hadès. Étymologie de son nom, 301. — Est, pour les Stoïciens, l'air ténébreux, 324.
Harpyies (Les), et les vents, 23.
Hécate. Identifiée à la lune par les Stoïciens, 333.
Hécatée de Milet. Ses prétentions à la critique, 67. Son interprétation réaliste de certaines fables, 68, 371.
Hélène. Assimilée à l'Aphrodite de Memphis, 78. Traditions égyptiennes à son sujet, 82. — Interprétation de son nom chez Eschyle, 297.
Hélios (Le Soleil). Sa nature d'après Anaximandre, 41. — Son culte chez les Massagètes expliqué par Hérodote, 75. — Sa divinité, 156-157, 215. Cf. Divinités sidérales.
Héphæstos. Étymologie de son nom, 301. — Assimilé a Phtah, 77, 79. — Personnification du feu chez Homère, 280; chez Empédocle, 60; chez Prodicos, 121. Est le feu terrestre, pour les Stoïciens, 327.
Hèra. Étymologie de son nom, 301. — Sa légende expliquée par les Stoïciens, 322. — En rapport avec le nombre Neuf, 364.
Héraclite d'Éphèse. Son mépris des superstitions et des cultes asiatiques, 53. — Condamne l'abus des sacrifices et des purifications, 54. — Comment il conçoit la nature divine, 55. Ce qu'il entend par Aiôn, roi du monde, 56-57. — Sa théologie est-elle d'origine égyptienne? 57-58.
Héraclite l'Allégoriste, 222. Ses interprétations réalistes, 409-410.
Hercule. Critique par Hérodote d'un épisode de sa légende, 72. — Dieu oriental distingué du héros grec, 81-82. — Identifié au soleil par les Stoïciens, 333. Leur interprétation de la légende de ses Travaux, 334.
Hermaphroditisme de Zeus chez les Orphiques, 33.
Hermès. Ithyphallique, d'origine pélasgique, d'après Hérodote, 75-76. Adoré en Thrace, 74. — Assimilé au *logos* divin par les Stoïciens, 350 et suiv. et par Plutarque, 479.
Hermippos. Accusateur d'Aspasie, 160.
Hermocopides (Les). 152-154.
Hérodote. Sa critique des traditions religieuses grecques, 69-83.
Héros (Demi-Dieux). Critique de cette conception par Carnéade, 226.
Hestia. Étymologie de son nom dans le *Cratyle*, 302. — Assimilée par Hérodote à une divinité des Scythes, 74. — Identifiée à la terre, 342.
Hippocrate et l'idée des lois de la nature, 114-115.
Hippon de Samos. Son athéisme, 136-138.

I

Impiété (L') à Athènes, 120-140. Cas d'impiété, 141-142. Procès d'impiété, 144-179.
Ino. Voir Leucothéa.
Inscription sacrée (L') d'Évhémère, 375 et suiv.
Iris. Personnification de l'arc-en-ciel, 50, 281, 331.
« Isis et Osiris ». Traité de Plutarque, cité chap. XIV, i et ii, *passim*. — Légende de ces divinités interprétée par Plutarque, 495.

J

Jalousie divine. 92.
Juifs (Les). Opinions de Plutarque sur leur religion, 485.
Jupiter. Voir Zeus.
Justice divine. Ses délais, 92. — Le traité de Plutarque sur cette matière, 434-438.

L

Léon de Pella. Précurseur d'Évhémère, 372.
Léto. Rapprochée de la déesse de Buto, 79.
Leucothéa (Ino). Les rites de son culte critiqués par Xénophane, 44.
Lucien, 500.
Lune (La). Son rôle dans la transformation des âmes (mythe de l'*Ogygie* chez Plutarque), 445. — Voir Sélènè.

M

Magas. Roi de Cyrène. Donne asile à l'athée Théodoros, 174.
Maïa. Mère d'Hermès ; en quel sens ? 350.
Mal (Origine du). D'après Plutarque, 430 et suiv.
Manéthon, l'historien, 486.
Météorologie. Suspecte d'impiété à Athènes, 155-158.
Mètis. Première épouse de Zeus. Sa signification, 20-21, 115. — Un des noms de Phanès chez les Orphiques, 33.
Métrodore de Lampsaque, 277. Son interprétation allégorique des dieux et des héros, 283.
Mnaséas. Évhéméristе, 381, 388-390.
Monothéisme (Le). N'a été affirmé ni par Xénophane, 46-49 ; ni par Empédocle, 59 ; ni par Philolaos, 356. — Est-il une doctrine de Platon ? 209-217 ; d'Antisthène ? 218. — Plutarque démontre la multiplicité des dieux, 425-426.
Musée. Idées qu'on lui attribuait sur les récompenses et les peines de l'autre monde, 206-207.
Mystères des dieux Cabires. 75.
Mystères éleusiniens. Eschyle et Sophocle y sont initiés, 100, 109. — Tournés en dérision par Diagoras, 134. — Révélation de leurs secrets punie par la loi athénienne, 144, 177. — Parodiés plusieurs fois à Athènes 147-151. — Critiqués par Antisthène, 219.
Mystères orphiques. Platon y fait allusion, 202. — Plutarque explique un de leurs symboles, 479.

N

Néant. Supérieur à l'existence, 92.
Nécessité (La). Voir Anagkè.
Nérée. Sa signification chez les Stoïciens, 346.
Néréides. Leur catalogue dans la *Théogonie*, et leur signification, 23-24.
Nestis. Un des quatre éléments d'Empédocle, 60.
Nicanor de Cypre. Évhéméristе, 372, n. 4 ; 381.

Ninos. Prêtresse, condamnée à mort, 168.
Nomothète (Le). Son rôle dans le *Cratyle*, 298.
Noos (Le) d'Anaxagore, 115.
Nuit (La). Son rôle dans la cosmogonie orphique, 32, 33, 36. Chez Épiménide, 37.

O

Œuf cosmique (L'). Chez les Orphiques, 31, 36, 37.
Ogygie. Contrée merveilleuse, chez Plutarque, 443 et suiv.
Okéanos. Et Tèthys, le premier couple, 2, 12, 39. — Dieu fleuve, 82.
Onatas. Pythagoricien, 358.
Ophioneus. Monstre-serpent, chez Phérécydès, 29.
Oracles. — Des devins, dédaignés par Thucydide. — D'Apollon, respectés par lui, 87-88.
Orphéotélestes (Les). 207-208.
Orphiques (Les). Leur cosmogonie et leur théogonie, vers le vi^e siècle, 30 et suiv. — Rôle attribué par eux à Adrastée = Anagkè, et au Temps, 35, 204. — Rapports de leurs doctrines sur la vie future avec les idées de Platon, 201-208.
Ouranos. Sa mutilation, 13. Étymologie de son nom dans le *Cratyle*, 302.

P

Palæphatos. Élimine des légendes le merveilleux. Ses interprétations réalistes, 403-409.
Pan. Assimilé par Hérodote au dieu-bouc de Mendès, 77, 79; à Zeus-Cosmos par les Stoïciens, 317. — Son nom interprété par un jeu de mots, 295. — La frayeur « panique » expliquée par le Stoïcien Apollodore, 346-347. — Mort du grand Pan, au temps de Tibère, 455.
Panchaïe. Pays fabuleux décrit par Évhémère, 375 et suiv.
Parménide. Idée qu'il se fait de la loi qui enchaîne l'Être. Ce que paraissent être pour lui les dieux populaires, 51-52.
Parodies des cérémonies saintes. Voir Mystères éleusiniens.
Parques (Les). Dans les *Euménides* d'Eschyle, 100.
« Passion » (La) de Dionysos-Zagreus, 34, 79. Expliquée par les Stoïciens, 338.
Pégase. Étymologie de son nom, 24, 25, 346. Interprétation stoïcienne, 334.
Pélasgiques (Éléments) de la religion grecque, d'après Hérodote, 75-76.
Pélops. Sa légende interprétée, 96, 97.
Pentemychos (Le) de Phérécydès de Syros, 26, 27, n. 1.
Périctionè. Pythagoricienne, 369.
Persée. Héros solaire, pour les Stoïciens, 334-335.
Perséphone. Interprétation stoïcienne de sa légende, 340. Son histoire, d'après Évhémère, 380 et suiv.
Phaéthon. Un des noms du dieu sorti de l'œuf cosmique, 31.
Phanès = Phaéthon. 31, 33. Est avalé par Zeus, 33.
Phérécydès de Syros. Sa *Théologie*, 26-30.
Phidias. Accusé d'impiété, 161.
Philolaos. 356, 365.
Phintys. Pythagoricienne. Ses prescriptions religieuses aux femmes, 368.
Phryné. Son procès, 170.
Pindare. Sa piété, 94. Sa critique des mythes, 95-98.
Platon. Sa critique des fables

sacrées inspirée par la conception de la perfection divine, 184-188. — Ses opinions sur la vie future contraires aux traditions, 191-201. Leurs rapports avec les doctrines pythagoriciennes et orphiques, 201-208. — Ce qu'il entend par « le dieu » et « les dieux ». Est-il monothéiste ? 209-217.

Plutarque. Voir le sommaire des chap. XIII et XIV.

Polémos (La Guerre). Son sens chez Héraclite, 56, 57, 433.

Polybe. Il rejette les faits miraculeux. Il veut expliquer l'origine des mythes, 395-396, 398.

Poséidon. Son origine libyenne d'après Hérodote, 76. — Auteur des tremblements de terre, 40, 345. — Légende de sa querelle avec Apollon et Hadès écartée par Pindare, 95. — Est l'eau divinisée, d'après Prodicos, 121. — Ce qu'il est pour les Stoïciens, 344 et suiv. — En rapport avec le nombre Huit, pour les Pythagoriciens, 363.

Procès d'impiété. Chapitre VI.

Prodicos de Céos. Son explication de l'origine de la croyance aux dieux, 121.

Prométhée. Dieu-prophète chez Eschyle, 105-107.

Protagoras. Son agnosticisme religieux, 120. Condamné pour impiété, 162.

Protogonos (= Phaéthon et Phanès), 31.

Providence des Dieux. Niée par Thrasymaque, 120. Attaquée par Carnéade, 229-230 ; par Épicure, 251-252. — Son rôle, aux yeux de Plutarque, 428 et suiv.

Purifications par le sang des victimes, condamnées par Héraclite, 54.

Pythagore, 355 et suiv.

Pythagoriciens. Ils appliquent les noms des dieux aux nombres, et aux figures géométriques, 360-366. — Caractères de leur piété, 366-369.

Pythagorisme. Son influence probable sur Pindare, 99; douteuse sur Eschyle, 102.

R

« Récits phrygiens » (Les). 116, 133.

Religion (La). Son origine expliquée par Démocrite, 119-120; par les sophistes, 121, 123-125; par les Stoïciens, 268-269.

Religions (Les). Leurs similitudes d'après Plutarque. Caractères identiques de certaines fêtes, en Grèce et en Asie, 481 et suiv.

Rémission des péchés. Pratiquée par les Orphéotélestes, 207-208.

Résurrection de certains dieux, 45-46.

Rhapsodies orphiques. Leur valeur, 31.

Rhéa. Sa légende interprétée par les Stoïciens, 308, 343. Son histoire d'après les évhéméristes, 383.

S

Sacrifices sanglants. Condamnés par Héraclite, 54; par Empédocle, 62; par Théophraste, 241; par les Pythagoriciens, 368.

Scamandre. Dieu et cours d'eau, 280, 346.

Sélènè. Sa nature, d'après Anaximandre, 41. Fille d'Hélios chez Eschyle, 101. Sa divinité, 157.

« Sisyphe ». Drame de Critias, 123-124.

Socrate. Nature de sa piété, 181-184. Son « démon », 166. — Son sentiment sur l'interprétation allégo-

rique des mythes, 277-279. — Accusé d'athéisme par Aristophane, 125. Griefs religieux de l'accusation dirigée contre lui, 162-167.
Soleil. (Le). Voir Hélios.
Sophistes. Ce qu'ils pensaient des dieux et des origines de la religion, 120-130.
Sophocle. Son respect des traditions, 107.
Sosias. Athée, 174, n. 8.
Speusippe. Philosophe académicien, 220.
Stésimbrote de Thasos. Allégoriste, 277.
Stilpon. Philosophe, banni d'Athènes pour impiété, 173. Ses propos sur les dieux, 175, 424.
Stoïciens. Leur théologie, 259 et suiv. Résumé de leur physique, 262. — Leurs procédés étymologiques, 313. — Ils interprètent physiquement les dieux et les mythes, 314 et suiv.
Strabon. Rejette les faits miraculeux, 395. Croit les mythes inventés par les poètes, et essaie de les expliquer, 396-399.
Superstition (La). Au temps de Théophraste, 419. Au temps de Plutarque, 420-422. — Est pire que l'athéisme, 422, 481.

T

Tantale. Interprétation de sa légende, 96.
Temps (Le). Voir Chronos.
Thalès. 39-40.
Thaumas et l'arc-en-ciel, 23, 227.
Théagène de Rhégium. Son explication, par l'allégorie, de la bataille des dieux, au 20e chant de l'*Iliade*, 273-275.
Thémis. Seconde épouse de Zeus, 23-24. — Identifiée à Gæa par Eschyle, 101. — Mère d'Athèna, d'après Évhémère, 379.
Théodoros de Cyrène. Banni d'Athènes. Son athéisme, 173-175.
Théognis. Sa réclamation contre la justice divine, 93.
Théogonie. 1° Hésiodique. Ses sources, 3-7. Interprétée par les Stoïciens, 305-314. — 2° Orphique, au VIe siècle, 30-36. — 3° d'Épiménide, 37. — 4° Attribuée à Musée, 37.
« Théologie » (La) de Phérécydès de Syros, 26-30.
Théophraste. Accusé d'impiété, 173. Ennemi des superstitions, 242.
Théoris. Prêtresse, condamnée à mort, 169.
Thespésios (Mythe de). Chez Plutarque, relatif à la vie future, 449-453.
Thétis. Sa signification pour les Stoïciens, 346.
Thucydide. Ses sentiments probables à l'égard de la religion de son temps, 83-90.
Timarque (Vision de) relative à la vie future, 447 et suiv.
« Timée » (Le) de Platon, 211-217.
Timée de Locres. Pythagoricien, 369.
Titanomachie. Sa signification, 17-19.
Titans. 16, 21. Meurtriers de Dionysos-Zagreus, 34. — Explication de leurs noms par les Stoïciens, 309-310.
Tolérance religieuse, à Athènes? 177-179.
Typhoeus. Sens de sa lutte contre Zeus, 18-19 ; aux yeux des Stoïciens, 311.
Typhon. Sa nature. Son rôle dans la légende d'Isis et d'Osiris, interprété par les Égyptiens et par Plutarque, 489 et suiv.

V

Vie future (La). D'après Platon, 194-204. D'après les Orphiques, 204 et suiv. — Hypothèses de Plutarque à ce sujet (mythe de l'Ogygie ; visions de Timarque et de Thespésios), 443-453.

Voile brodé (Le) dans la cosmogonie de Phérécydès, 29-30.

X

Xénocrate. Ce qu'il entend par « les dieux », 220, 221 ; par les Démons, 458, 461-462.

Xénophane. Sa guerre à l'anthropomorphisme, 43-45. — Que son dieu souverain n'est pas un dieu unique, 46-49. — Ses observations météorologiques et géologiques, 50.

Z

Zagreus. Nom de Dionysos chez les Orphiques, 34.

Zamolxis. Dieu des Gètes (?), 75.

Zeus. Explication de son nom dans le *Cratyle*, 300 ; par Chrysippe, 316.

Son existence niée par Socrate, d'après Aristophane, 125-126 ; mise en doute par Euripide, 127-128. — Considéré en Crète comme un homme divinisé, 373-374.

Ses attributs chez Eschyle, 102-103. — Premier générateur chez Phérécydès. 28. — Hermaphrodite et auteur de tout chez les Orphiques, 33. — Ce qu'il est pour Plutarque, 427-428, 433.

Sa légende. — Signification de la victoire sur les Titans et sur Typhoeus, 19. — Il enchaîne son père Cronos. Critique de ce mythe, 100. — Les différents actes de sa vie divine interprétés par les Stoïciens, 321 et suiv. — Son histoire, d'après Évhémère, 378-379.

Assimilé au dieu égyptien Amon, 77-78. — Identifié au ciel, 279, 287, 320 ; — à l'éther ou à l'air, 285. 286 ; — au feu céleste, 316, 320 ; — à la foudre, 286 ; — au *cosmos*, 317 ; — au Tout, 102 ; — au dieu Pan, 317 ; — à Anagkè, 128, 319 ; — au *logos*, 318 ; — au Destin, 319.

En rapport avec la dodécade pythagoricienne, 365-366.

TABLE DES MATIÈRES

AVANT-PROPOS VII

LIVRE PREMIER

LA CRITIQUE RELIGIEUSE ET L'IMPIÉTÉ, DES ORIGINES A SOCRATE

CHAPITRE I

LES THÉOGONIES

I. La *Théogonie* attribuée à Hésiode. Son indépendance de la tradition homérique. — Ses sources? — Analyse des éléments cosmogoniques. — Part de la réflexion du poète. Les abstractions personnifiées. Les attributs du dieu suprême. Nouveautés diverses. — Dans quelle mesure l'auteur de la *Théogonie* est-il philosophe? 1

II. La *Théologie* de Phérécydès de Syros. — Traits essentiels de la théogonie orphique au VIe siècle. — Acousilaos. — Épiménide 26

CHAPITRE II

LES PREMIERS PHILOSOPHES ET LA RELIGION POPULAIRE

Thalès et Anaximandre expliquent le monde et les météores célestes par des causes naturelles. — Xénophane ; sa guerre à l'anthropomorphisme. Qu'il n'est point cependant monothéiste. — Parménide et l'idée de la Loi. Les dieux et l'apparence. — Héraclite hostile aux superstitions. La Loi ou la Diké supérieure aux divinités. Ce qu'est Aiôn, roi du monde. — Empédocle ; il veut épurer les croyances et réformer le culte 39

CHAPITRE III

LES HISTORIENS ET LA CRITIQUE DES TRADITIONS SACRÉES

I. La critique chez les logographes. Hécatée. — Hérodote. Son interprétation de plusieurs légendes. Sa réserve au sujet des choses divines. — Il distingue dans la religion grecque des éléments de provenance étrangère: l'élément pélasgique; l'élément égyptien. — Divinités grecques assimilées aux divinités de l'Égypte. Motifs de ces assimilations. — Recherches d'Hérodote sur les origines d'Hercule. — La vraisemblance règle de créance 65

II. Thucydide. — Il ne dédaigne pas les mythes. — Est-il un esprit religieux, ou un esprit libre qui veut être prudent ? — Il respecte les oracles d'Apollon et méprise ceux des devins. — Son sentiment probable sur l'action divine dans le monde 83

CHAPITRE IV

LA CRITIQUE CHEZ LES POÈTES

Réclamation de Théognis contre la justice divine. — Pindare rejette ou corrige les fables compromettantes pour les dieux. Sa conception de la divinité. — Eschyle critique certaines légendes et modifie quelques généalogies sacrées. Élévation de sa pensée religieuse. Ce qu'est pour lui Jupiter. — Sophocle docile aux traditions. — Les comédies d'Aristophane ont-elles fait tort à la religion nationale? 91

CHAPITRE V

PHILOSOPHES SOPHISTES ET IMPIES A LA FIN DU Ve SIÈCLE

I. L'idée des lois de la nature. — Le *Noos* d'Anaxagore. — Démocrite et les traditions populaires. Ses Génies. Son explication de l'origine de la croyance aux dieux 113

II. Les sophistes. — La religion résultat d'une convention. Comment Prodicos et Critias rendent compte de sa naissance. — Doutes des sophistes et d'Euripide sur l'existence des divinités 120

III. Les antécédents de l'impiété. — Les athées. Diagoras ; Cinésias; Hippon. — Progrès de l'incrédulité à Athènes 129

CHAPITRE VI

LES PROCÈS D'IMPIÉTÉ

I. Cas d'impiété. — Procédure. Juridiction..... 141

II. Procès d'Eschyle. — Procès d'Alcibiade. Parodie des Mystères éleusiniens. — L'affaire des Hermocopides. — Les météorologues suspects d'impiété. La loi de Diopeithès. — Procès d'Anaxagore, d'Aspasie, de Phidias. — Griefs religieux du procès de Socrate..... 144

III. Lois contre l'introduction de divinités étrangères non reconnues par l'état. — Condamnation de Ninos, de Théoris de Lemnos. Acquittement de Phryné. — Procès d'Aristote. — Stilpon et Théodoros bannis d'Athènes. — L'athéisme finit par être toléré. — Conclusion sur les procès d'impiété..... 167

LIVRE II

LA RELIGION ET LES PHILOSOPHES, A PARTIR DE SOCRATE

CHAPITRE VII

SOCRATE ET PLATON. — LES ACADÉMICIENS

I. Le genre de piété de Socrate. — L'idée de la perfection divine et le souci de la moralité humaine lui font rejeter, ainsi qu'à Platon, beaucoup de fables touchant les dieux. — Platon critique les traditions relatives au monde infernal. Ses opinions sur la vie future. Leurs rapports avec les idées orphiques. — Conception platonicienne d'un dieu suprême et de plusieurs dieux secondaires dérivés de lui. Importance des divinités sidérales. — Antisthène et l'unité divine. — La raillerie des Cyniques..... 181

II. Les Académiciens. — Dieux-astres de Xénocrate. — Carnéade. Sa critique de la théologie stoïcienne, et, par suite, de la théologie vulgaire. Ses arguments contre l'existence des dieux traditionnels. — Piété pratique des Académiciens..... 220

CHAPITRE VIII

ARISTOTE. — ÉPICURE

I. La piété d'Aristote. — Comment il comprend la nature divine et son activité. — Critique de l'anthropomorphisme. — Le sens caché des mythes. — Théophraste et les croyances populaires..... 233

II. Épicure à Athènes. Avilissement de la religion au temps de Démètrios. — Rapports de la théologie épicurienne avec les croyances vulgaires. En quoi elle s'en distingue. — La perfection et la béatitude des dieux ne s'intéressent pas à l'homme. Arguments contre la Providence. — Épicure libérateur des âmes. — Nature particulière de sa piété. Son idéal divin..... 243

CHAPITRE IX

LES STOÏCIENS

I. La théologie stoïcienne et la théologie populaire. — Les sources. — Rapports de la théologie des Stoïciens avec leur physique. — Démonstration par Cléanthe de l'existence de la divinité. — Nature de l'essence divine. Aspects divers de l'être unique. — Mépris des Stoïciens pour la théologie commune. Ce qu'ils entendent par « les dieux »..... 259

II. L'interprétation des mythes avant les stoïciens.

1. L'explication allégorique. — Théagène de Rhégium et les sous-entendus des récits homériques. — Les allégoristes au temps de Socrate. — Que l'allégorie physique avait sa raison d'être. Exemples. — Métrodore de Lampsaque. — Assimilation des dieux à des éléments naturels. Zeus identique à l'air..... 270
2. L'allégorie morale. — Antisthène. — L'allégorie psychologique. Explication des dieux par les facultés et les passions de l'âme humaine.. 287
3. Interprétations étymologiques des noms des dieux. — Exemples du rôle de mots mal compris dans la formation de quelques légendes grecques. — Les étymologies des Hymnes homériques. — L'origine des noms propres, d'après l'*Agamemnon* d'Eschyle. — Fantaisies étymologiques du *Cratyle* : ce qu'elles nous apprennent..... 291

CHAPITRE X

L'EXÉGÈSE STOÏCIENNE

I. Interprétations de la Théogonie hésiodique. — Les personnes divines et les éléments de la nature..... 305

II. Zeus-Cosmos. Sa valeur multiple. — L'air. Hèra et Hadès. — L'éther. Athèna. — Le feu. Héphæstos, le feu terrestre. Apollon, le feu céleste ou le soleil. Le combat du dieu contre Python expliqué par Antipater. Artémis et Hécate assimilées à la lune. Hercule et Persée héros solaires..... 315

III. Interprétations de la légende de Bacchus, des attributs du dieu, et des usages de son culte..... 335

IV. La terre. Dèmèter. Perséphone et les vicissitudes de la végétation. Hestia. Rhéa-Cybèle. Valeurs diverses de cette dernière divinité. — L'eau. Poséidon partie de l'âme du monde et élément liquide. Divinités de la mer et des rivières..... 340

V. Interprétations morales et psychologiques des dieux. — Hermès et le *logos*. — Conclusion sur l'exégèse des Stoïciens..... 347

CHAPITRE XI

LES PYTHAGORICIENS

Le dieu suprême et les dieux sidéraux. — Rapport des divinités populaires avec les nombres. La *Théologie arithmétique*. — La géométrie et les dieux. — Caractères de la piété pythagoricienne..... 355

LIVRE III

L'ÉVHÉMÉRISME. — PLUTARQUE

CHAPITRE XII

L'ÉVHÉMÉRISME ET L'INTERPRÉTATION HISTORIQUE

I. Principes de la doctrine d'Évhémère. Circonstances qui la rendirent acceptable. — La *Panchaïe*. — L'histoire évhéméristе des dieux. — Caractères des romans mythologiques relatifs aux divinités de la Crète,

à Bacchus, à Cybèle. — Mnaséas de Patras. — Multiplication des dieux. — Importance relative de l'évhémérisme..... 371

II. La religion et les historiens après Thucydide. — Strabon. — Diodore de Sicile. — L'interprétation réaliste des mythes. — Palæphatos. — Héraclite..... 393

CHAPITRE XIII

PLUTARQUE. — SES IDÉES RELIGIEUSES

I. Que Plutarque philosophant est avant tout un Académicien. — En religion, son horreur de la superstition ; sa piété raisonnable. — Sa théologie. Définition des attributs de l'essence divine. — La Providence. Sa bonté. — Explication de l'existence du mal par le dualisme..... 413

II. La doctrine des *Délais de la Justice divine*. — La vie future, d'après Plutarque. Le mythe de l'Ogygie. La vision de Timarque. Le mythe de Thespésios. Récompenses et châtiments..... 434

III. La croyance aux Démons. Son importance au temps de Plutarque. — Nature des Démons. — Leur rôle à l'égard des dieux et des hommes. Bons et mauvais Démons..... 454

CHAPITRE XIV

PLUTARQUE. — SON INTERPRÉTATION DES TRADITIONS SACRÉES

I. Principes généraux de la critique de Plutarque. — Il combat l'anthropomorphisme, l'évhémérisme, la théologie des Stoïciens, et les croyances vulgaires. — Discussion de la légende d'Apollon. — Plutarque n'interprète pas physiquement les personnes divines. — Idée qu'il se fait de la divinité..... 465

II. Curiosité de Plutarque pour les religions étrangères, dont il compare les traditions avec celles de la Grèce. — Ce qu'il dit des Juifs. — Sources de sa connaissance de la religion égyptienne. — Interprétations diverses de la légende d'Osiris et d'Isis. Explication de Plutarque. — Les usages religieux de l'Égypte. L'adoration des animaux. — Conclusions sur la critique de Plutarque..... 480

Pourquoi il ne sera pas question de Lucien..... 500

INDEX ALPHABÉTIQUE..... 503

MACON, PROTAT FRÈRES, IMPRIMEURS.

EN VENTE A LA MÊME LIBRAIRIE

SCHOEMANN. *Antiquités grecques*, traduction mise au courant des travaux récents de l'érudition française, par C. GALUSKI, avec index très complet et bibliographie détaillée, 1883-1887. 2 vol. in-8 (III-643 et 732 p.) br. 12 fr.

— Le tome II seul, contenant la bibliographie ..... 7 fr. 50

DÉCHELETTE (J.). *Les vases céramiques ornés de la Gaule romaine*. 2 vol. in-4, nombreuses pl. et figures, la plupart inédites..... 50 fr.

— *Les fouilles du Mont-Beuvray de 1897 à 1901-1904*. 1 vol. (190 p.), plan, 20 planches hors texte et figures ..... 12 fr.

THÉON DE SMYRNE. *Exposition des connaissances mathématiques utiles pour la lecture de Platon*, traduit pour la première fois du grec en français par J. DUPUIS. — *Épilogue : Le nombre de Platon* (mémoire définitif), 1892. In-8 br. (XXVIII-400 p.) ..... 3 fr.

BARBET DE JOUY. *Les mosaïques chrétiennes des basiliques et des églises de Rome*, décrites et expliquées. 1857. In-8 br. ..... 1 fr. 50

BAUKER (L. de). *De la religion du nord de la France avant le christianisme*. 1854. In-8 br. (XX-353 p.) ..... 1 fr. 50

BÉNARD (Ch.). *L'esthétique d'Aristote et de ses successeurs*. 1889. In-8 (386 p.). 5 fr.

DEBOUVRES (L'abbé L.). *Les Latins peints par eux-mêmes*. 1903. In-8 (VIII-450 p.) ..... 5 fr.

DES VERGERS (N.). *Essai sur Marc-Aurèle, d'après les monuments épigraphiques*, 1860. In-8 ..... 2 fr.

EGGER (Émile). *La littérature grecque*. L'hellénisme — les origines — le théâtre — l'histoire — la politique et la philosophie — les orateurs — critiques et grammairiens. 1890. In-8 (II-415 p.) ..... 5 fr.

EGGER (Max). *Denys d'Halicarnasse. Essai sur la critique littéraire et la rhétorique chez les Grecs au siècle d'Auguste*. 1902. In-8 (XIII-206 p.). 5 fr.

LAFAYE (Georges). *Catulle et ses modèles*. 1894. In-8 (255 p.) ..... 3 fr.

MÉRIMÉE (E.). *De antiquis aquarum religionibus in Gallia Meridionali se praesertim in Pyrenaeis montibus*. 1886. In-8 (112 p.) ..... 2 fr. 50

MIELLE (P.). *De substantiae corporalis vi et ratione, secundum Aristotelis doctorumque scholasticorum sententiam*. 1904. In-8 (XXIII-431 p.). 5 fr.

SYNÉSIUS, évêque de Ptolémaïs (Cyrénaïque). *Œuvres*, traduites entièrement en français et précédées d'une étude biographique et littéraire par R. DUGUIN. In-8 br. (632 p.) ..... 3 fr.

TURMEL (J.). *Étude historique sur la descente du Christ aux Enfers*. 1903. In-8 (38 p.) ..... 1 fr. 50

MACON, PROTAT FRÈRES, IMPRIMEURS.

TURN CIRCULATION DEPARTMENT
202 Main Library

AN PERIOD 1 HOME USE	2	3
	5	6

ALL BOOKS MAY BE RECALLED AFTER 7 DAYS
Renewals and Recharges may be made 4 days prior to the due date.
Books may be Renewed by calling 642-3405.

DUE AS STAMPED BELOW

AUG 27 1986		
REC. CIR. JUN 2 0 1986		
1998		

RM NO. DD6,
UNIVERSITY OF CALIFORNIA, BERKELEY
BERKELEY, CA 94720

GENERAL LIBRARY - U.C. BERKELEY
B000706478